A. SCHOPENHAUER

Pagine scelte

(Scritti sull'amore e sulla morte)

Traduzione di MARCELLO SAMMARCO





FACCHI, EDITORE — MILANO
18, Via Durini, 18
1920

Il "*Mondo come volontà e come rappresentazione*" è un libro scritto così semplicemente che chiunque lo può benissimo capire e giudicare.

L'opera non è assolutamente originale: essa risente dell'influenza esercitata dalle metafisiche orientali, specialmente indiane, e dal pensiero di Emanuele Kant.

Il sistema di A. Schopenhauer ha la sua base, e il suo maggiore elemento in tre parole: *volontà di vivere*; base che è comune a molte altre teorie, e che le ultime ricerche biologiche sembrano suffragare in ogni modo.

Presa a sè, è una concezione che si stacca decisamente dal sofisma, dalla dialettica, da tutto l'armamentario logico della vecchia filosofia; una teoria che ognuno di noi sente — per istinto più che per ragionamento — essere vera. La quotidiana osservazione di ciò che ci circonda — e ammettendo la teoria brahmanica dell'*Avidia* (falso modo di conoscere) l'osservazione di noi stessi — non è mai in contrasto con questa concezione.

Tutto vive eternamente, ed è spinto a tale esistenza infinita, e a difenderla e a continuarla, da una meravigliosa forza irriconoscibile, che il filosofo definisce: *volontà di vivere*. Il Buddha, con maggiore lirismo la qualifica: "*sete di esistere*" ma i due concetti sono identici. L'osservazione sulla vita degli animali — siano superiori, siano inferiori — l'os-

servazione della natura in generale, è una riprova continua di questa forza.

Innanzi ad essa l'animale unicellulare, e l'animale evoluto, dotato di un meraviglioso sistema nervoso, sono perfettamente identici: le loro differenze diventano formali, illusorie, poichè la stessa intelligenza risulta — qualunque sia il suo grado — diretta al medesimo fine. Nascere, riprodursi, morire per rinascere. (Il nutrirsi è un complemento del riprodursi).

Ci può sfuggire — anzi sfugge realmente — la ragione, l'amletico perchè di questo incessante esistere, se ne ignora la causa (poichè il *causa sui* spinoziano non risolve affatto il problema), ma non se ne può negare la verità.

Basterà astrarsi dal convenzionale concetto di tempo, per vedere come ogni individuo viva con l'esclusivo scopo di riprodursi raggiunto il quale la sua vita non significa più nulla e diventa inutile: se questo appare meno evidente nella specie umana in altre è invece chiarissimo.

In moltissimi organismi — gli insetti ad esempio — la morte coincide colla riproduzione, nei maschi, mentre le femmine vivono quel poco di più che è loro necessario per preparare l'avvenire della prole. Nella morte immediata del maschio dopo aver fecondato la femmina è la prova più evidente dell'inutilità di un organismo quando si è riprodotto. Tuttavia nessùn individuo se ne preoccupa, e l'idea della morte non può impedire, ad esempio, all'ape di compiere il suo atto di riproduzione.

Si dirà forse che l'insetto non sa che l'atto di riproduzione gli porterà la morte: è inverosimile, dato il perfetto sistema nervoso, e l'intelligenza indubbia di questi organismi, ehe in tutte le altre circostanze della loro vita, hanno la sensazione immediata, e quasi il presentimento del pericolo. Di più in certi casi (ortotteri maschi) l'animale ha modo di constatare coi suoi occhi il pericolo, ve-

dendone le conseguenze sui compagni. Ma questa esperienza non lo arresta.

L'atto di riproduzione diventa un suicidio. E non è un paradosso dire che in questo suicidio sta veramente la *volontà di vivere*.

La vita trascende l'organismo, sorpassa il concetto di individuo, e diventa la *cosa in sè,* l'unica cosa realmente esistente, che prende varie forme a seconda della specie nelle quali si incarna, ma è — in sè — assolutamente libera dall'illusorietà del fenomeno.

È l'inconoscibile, il Brahma, l'Atman delle Upanishad, è dio, è tutto; concetto che tutti i popoli hanno intuito e glorificato nella loro storia e nelle loro opere: l'Eros dei greci, l'ignota forza che anima il mondo: la VITA, la continuità ed eternità della natura. Gli indiani adorano tutt'oggi nei loro templi il *lingam* — simbolo della fecondazione — meraviglioso riconoscimento della forza indistruttibile che presiede ai nostri destini.

Di qui si può arrivare ovunque: al manismo, al panteismo — espressioni invecchiate e imprigionate di formule: l'uomo, l'insetto, la pianta, il protogeo diventano solo forme, contingenze. La *cosa in sè* è la vita indipendente dal tempo e dallo spazio (modi di pensare) la vita indistruttibile e mirabile, veramente infinita.

La riproduzione diventa un mezzo, meglio ancora una forma che ci conviene studiare per la comprensibilità del fenomeno, ma che in realtà non esiste come *cosa in sè*, poichè l'essere eterno non si riproduce, non si può riprodurre, subisce solamente un cambiamento.

Le generazioni si susseguono solo in apparenza: è lo stesso individuo che vive, lo stesso io che si nasconde sotto la forma illusoria della specie: l'individuo *assoluto*, la vita stessa, l'unica potenza reale, Dio. Ed ognuno di noi in questa sua immortalità

diventa la divinità, diventa l'assoluto, libero dall'illusione e dall'*avidia.*

In Arturo Schopenhauer la concezione della volontà di vivere, arriva — forse per difetto di cognizioni successive — ad una quasi immobilità della specie, o almeno l'evoluzione è solamente intuita. L'esempio del cane, della rondinella (*La morte e i suoi rapporti, ecc.*) lasciano supporre quasi una cristallizzazione di quella meravigliosa forza che si chiama " vita „ in un dato e fisso numero di specie. Forse egli intuì solamente la teoria dell'evoluzione che Darwin — non sempre esattamente — enunciò nelle sue opere. La intuì perchè molti passi (ad es. la compassione per gli animali) lasciano intendere qualcosa di simile all'ipotesi darwiniana, ma non riuscì ad afferrarla, a farne un'altra base fondamentale della sua filosofia, a fonderne il concetto nella " volontà di vivere „.

Le specie sono come gli individui: nascono, invecchiano, scompaiono, se ne formano delle nuove. Il mammuth, e l'ignanodonte vissero un tempo, oggi non sono più: l'uomo vive oggi, forse non vivrà domani; mutano i fenomeni, poichè di immobile v'è soltanto l'*esistere*, preso astrattamente, prescindendo dalla forma nella quale si manifesta. Immobile perchè infinito: potremmo forse supporre un infinito che muove in una direzione? No. Possiamo solamente ammettergli un moto interno.

E così nell'infinito dell'esistere il moto interno è dato dalla generazione perpetua della specie].

M. S.

DELLA MORTE
E DEI SUOI RAPPORTI
CON L'INDISTRUTTIBILITÀ
DEL NOSTRO ESSERE

La morte è veramente il genio inspiratore, o il Musagete della filosofia, che Socrate ha definito θανάτου μελέτη. Senza la morte sarebbe impossibile filosofare.

In verità l'animale vive senza conoscere la morte: e per questo egli *gioisce dell'immutabilità della specie*, avendo coscienza di sè come di un essere eterno. Nell'uomo invece è comparsa con la ragione la certezza spaventevole della morte. Ma come avviene sempre in natura ogni male porta con sè se non il rimedio almeno un certo compenso: così la medesima riflessione che ci da l'idea della morte, ci induce ad altre riflessioni metafisiche e consolanti di cui è incapace — e non ne sente il bisogno — l'animale.

I sistemi filosofici, e religiosi, tendono appunto a questo scopo consolante: sono l'antidoto che la ragione ci fornisce contro la certezza della morte, che pure ci è data dalla medesima ragione. Ciò che costituisce la differenza è la misura con cui ogni dottrina raggiunge lo scopo, poichè senza dubbio questa religione, o questa filosofia sarà in grado meglio di un'altra di disporre l'uomo a guardare la morte in faccia con occhio sereno.

Il brahmanesimo, e il buddismo che insegnano all'uomo a considerare sè stesso come l'essere primitivo, come il Brahma che per la sua essenza non ammette i concetti di nascere e morire, avranno in questo campo miglior risultato di altre religioni che insegnano come l'uomo sia nato dal nulla, e fanno cominciare con la nascita un'esistenza avuta per opera altrui. Così nelle popolazioni dell'Indie noi troviamo un coraggio e un disprezzo dinnanzi alla morte, di cui non si ha idea in Europa.

Infatti è cosa grave instillare ad un uomo, fin dalla più giovine età, concetti gretti e inconsistenti sopra un problema così importante, e renderlo quindi incapace di acquistarne di più solidi e più giusti. Ad esempio insegnarli ch'egli è da poco creato dal nulla, e che quindi fu *nulla* per tutta una eternità, ma che ora esisterà per sempre, non è forse convincerlo che benchè opera d'altri, egli sarà responsabile eternamente dei suoi atti e della sua condotta? Allorchè più tardi — sviluppatasi la ragione — una riflessione più matura gli dimostra l'infondatezza di una tale dottrina, egli non ha nulla da sostituirvi, e ciò che è peggio non è più capace di affermare qualcosa di meglio, e deve proseguire la sua strada privo di quelle consolazioni che la ragione fornisce contro la certezza della morte. In conseguenza di questa evoluzione noi scorgiamo oggi (1844) in Inghilterra tra gli operai corrotti il socialismo, e in Germania tra gli studenti corrotti il neo-hegelianismo, che li induce ad abbassarsi a dottrine materialiste, che hanno come loro ultima formula la frase: *edite,*

Post mortem voluptas

Maometto

bibite, post mortem nulla voluptas. Ciò che trovo veramente bestiale.

È certo che in Europa, dato tutto ciò che si insegna sulla morte, il pensiero degli uomini e direi dei singoli individui tende o a considerare la morte stessa come l'annientamento assoluto, o a far credere che noi siamo immortali, per così dire, in carne ed ossa. Le due opinioni sono egualmente false, ma più che cercare tra esse un giusto mezzo noi dobbiamo elevarci ad un punto di vista superiore, dove le due credenze svaniscono naturalmente.

In queste considerazioni io prenderò come punto di partenza l'esperienza pura. Ci si presenta subito un fatto incontestabile: nella sua coscienza naturale l'uomo non teme la morte più che ogni altro male, solamente per la sua persona, ma la teme anche per chi gli è caro; e ciò non per la perdita che lo colpisce, ma per pietà della sventura che si abbatte sulla vittima: ed infatti egli accusa di durezza e di insensibilità chi non si commuove in queste circostanze. Parallelamente a questo vediamo il desiderio della vendetta spinto al parossismo, cercare la morte dell'avversario, come la peggior cosa che gli si possa infliggere.

Le opinioni mutano secondo il tempo, e il luogo, ma la voce della natura rimane eguale sempre ed ovunque: di essa — prima di tutto — dobbiamo tener conto. Ora essa afferma chiaramente che la morte è il male peggiore. Nel linguaggio della natura *morte* significa *annientamento.* E che sia cosa grave si può dedurre dal fatto che neppure la vita — come

ognuno sa — è piacevole. Sembra davvero che non meritiamo altro che questa vita, e questa morte.

Realmente la paura di morire è indipendente da ogni conoscenza, poichè l'animale prova questa paura senza tuttavia conoscere la morte. Ogni essere l'ha in sè venendo al mondo. Questo timore *a priori* è semplicemente il rovescio della volontà di vivere, comune a tutti. Così in ogni animale è innata, insieme alla cura per la propria conservazione, la paura dell'annientamento: è questa paura, e non il semplice desiderio d'evitare il dolore, che si manifesta nelle precauzioni inquiete di ogni animale, atte a garantire sè stesso e più ancora la prole, da ogni cosa che possa nuocere. Perchè vediamo l'animale fuggire, tremare, cercare di nascondersi? Perchè essendo *volontà di vivere*, eppure destinato a morire, vuol guadagnar tempo.

L'uomo non è diverso: la mórte è per lui il peggiore dei mali, la minaccia più spaventevole, l'angoscia più assillante. Nulla ci trascina più irresistibilmente alla pietà, del vedere un nostro simile in pericolo di morte, e nulla è più orribile di un'esecuzione capitale.

Ma l'illimitato attaccamento alla vita che vediamo qui non può derivare dalla conoscenza e dalla riflessione: al contrario, giudicato obiettivamente, è assurdo, poichè il valore reale della vita è assai poco, e dubito sia preferibile al non essere; anzi riflettendo pare assai meglio il non essere.

Picchiamo alle soglie della tomba, domandiamo ai morti se vorrebbero risorgere: scuoteranno la testa rifiutando. Anche Socrate conclude così nel-

l'Apologia di Platone. L'amabile e allegro Voltaire non potè fare a meno di dire: “*Si ama la vita, ma anche il nulla ha del buono.*„ E ancora “*Non so come sia la vita eterna, ma questa nostra è uno scherzo di cattivo genere.*„ Inoltre la vita deve in ogni caso finire, e quindi i pochi anni che ci rimangono scompaiono dinanzi all'infinità del tempo in cui non saremo più.

Riflettendo, è ridicolo che ci si preoccupi per un così breve tempo e si tremi tanto appena la nostra vita o quella d'altri è in pericolo, o che si adoperi nella tragedia il terrore di morte, per comporre lo spunto drammatico. Questo attaccamento alla vita è dunque cieco e irragionevole: potremo spiegarlo solo ammettendo che tutto il nostro io è pura volontà di vivere, e che la vita gli sembri benchè incerta ed amara, il bene supremo, e infine che questa volontà di vivere sia nella sua essenza e nella sua origine, cieca ed incosciente. La conoscenza invece non solo non è la causa di questo attaccamento alla vita, ma al contrario essa ne svela il poco valore combattendo così la paura della morte. Quando domina l'intelligenza, e l'uomo affronta sereno e tranquillo la morte, noi lo stimiamo come nobile e grande: onoriamo il trionfo della ragione sulla cieca volontà di vivere, su questa volontà che è tuttavia il germe della nostra esistenza.

Così noi dispregiamo l'uomo che in questa lotta tra la ragione e la volontà di vivere soccombe a quest'ultima, lo disprezziamo quando si attacca disperatamente alla vita, quando si difende con ogni

mezzo dalla morte, ed è atterrito nel riceverla (1), eppure in lui parla il fondo originale di tutti gli uomini, e della natura.

E ci si può — per incidenza — domandare: come mai l'amore illimitato per la vita, e gli sforzi per conservarla, e allungarla il più possibile sono considerati bassi e spregevoli, e come mai i discepoli di tutte le religioni li stimano indegni della loro fede, se veramente la vita è un dono di cui dobbiamo esser grati a qualche Dio? E come può sembrare nobile lo sprezzo di questo dono? — Per intanto da queste considerazioni si può dedurre:

I. Che la volontà di vivere è l'essenza intima dell'uomo.

II. Che tale volontà è cieca ed incosciente.

III. Che la ragione — estranea all'uomo nella sua origine si è aggiunta solo più tardi.

IV. Che vi è una lotta tra la ragione e la volontà di vivere, e che il nostro giudizio applaude la ragione quando è vincitrice.

Se quello che ci rende così spaventevole il pensiero della morte, fosse l'idea del *non-essere*, noi dovremmo provare lo stesso terrore pensando all'epoca in cui non esistevamo ancora. Poichè è certo che il *non-essere* di dopo la morte non può differire, da quello di prima della nascita, e non può quindi atterrirci maggiormente. Il tempo infinito che trascorse prima che noi nascessimo non ci impaurisce

(1) " *In gladiatoris pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter morti offerentes, servare cupimus* ".

(Cic. Pro Milone. c. 34).

per nulla. Invece è crudele e quasi insopportabile il pensiero che dopo il breve intermezzo di una vita efimera, dovrà seguire un'altra eternità, durante la quale non vivremo più.

Questa sete di esistere, deriva forse dal fatto che dopo aver gustato la vita la troviamo preferibile ad ogni bene? Certamente no: l'abbiamo dimostrato più indietro; anzi l'esperienza fattà avrebbe dovuto destare in noi un rimpianto infinito per il paradiso perduto del *non-essere*. Si può aggiungere che alla speranza dell'immortalità dell'anima si attacca sempre quella di un mondo migliore, il che prova che il nostro vale ben poco. — Ad ogni modo nelle discussioni e nei libri si è sollevata mille volte di più la questione del nostro essere dopo la morte, che non quella del nostro essere prima della nascita. Eppure i due problemi sono altrettanto naturali e legittimi, e trovare una soluzione dell'uno vuol dire trovarlo dell'altro. Quante belle declamazioni abbiamo sul disgusto provocato in noi dall'idea che il nostro spirito elevato in pensieri altissimi e padrone dell'universo, possa esser sepolto insieme al corpo: ma non si sente nessuno lamentarsi che questo stesso spirito così sublime abbia lasciato trascorrere un'eternità prima di comparire, e che il mondo ne abbia fatto benissimo a meno.

Eppure non v'è domanda che si imponga naturalmente a qualsiasi ragione, non offuscata dal pregiudizio, di questa: è trascorso un tempo infinito prima della mia nascita; che cosa ero durante questo tempo?

La metafisica potrebbe dare la risposta: io esistevo

sempre; cioè tutti quelli che prima di me dicevano *io* erano veramente me stesso.

Ma poichè vogliamo tenerci nel campo dell'esperienza pura prescindiamo da queste considerazioni, e ammettiamo di non aver esistito. Ma allora posso consolarmi dell'eternità di *non-essere* che dovrò trascorrere dopo la morte, pensando a quella che ho dovuto trascorrere prima della nascita, poichè si tratta di uno stato ben noto e certamente gradevole. L'eternità in cui non esisterò, *a parte post,* non può spaventarmi più dell'eternità *a parte ante* in cui non ho esistito: infatti esse differiscono tra di loro solo per l'intermezzo del sogno efimero che si chiama " vita ".

Nello stesso tempo tutte le prove che si adducono in favore della continuazione della vita dopo la morte, si possono rivolgere *in partem ante,* per dimostrare l'esistenza prima della nascita: gli Jndù e i Buddisti molto logicamente lo ammettono.

L'opinione di E. Kant sull'idealità del tempo è la sola che possa risolvere questo enigma, ma non è ancora tempo di parlarne.

Una conclusione si può dedurre da ciò che precede: che è altrettanto assurdo lamentarsi del tempo in cui non saremo più, quanto di quello in cui non eravamo ancora, poichè è indifferente che il tempo della nostra vita sia con quello del *non-essere* in rapporto di passato o di avvenire.

Ma pure prescindendo dalle considerazioni di tempo è assurdo considerare il *non-essere* come un male, dato che tanto il male, quanto il bene presuppongono l'esistenza, e più ancora la coscienza, che

cessa con la vita come durante il sonno e la sincope: sappiamo certamente per quotidiana esperienza, che l'incoscienza non reca alcun dolore, e che ad ogni modo tale fenomeno si produce in brevissimo tempo. Epicuro considera la morte da questo punto di vista, ed ha ragione quindi di dire: *la morte non ci riguarda affatto* (1), poichè fin che esistiamo noi la morte non esiste affatto, e quando essa giunge non esistiamo più noi. (Diog. Laert. *X* 27).

La perdita di una cosa di cui non ci è possibile sentire la mancanza non è evidentemente un male. Così il pensiero che non esisteremo più ci deve commuovere tanto poco quanto quello che una volta non esistevamo.

Da ciò risulta che per la conoscenza la paura della morte è assurda: ora, siccome è nella conoscenza che risiede la coscienza, è evidente che anche per questa la morte non è un male. In verità non è la parte nostra che ragiona quella che teme la morte: no, la *fuga mortis* è prodotta soltanto dalla cieca volontà che occupa ogni essere che vive. Questa paura, come dimostrai prima, è elemento essenziale della *volontà di vivere,* senza altra ragione di esistere fuori del bisogno imperioso di vita, poichè l'intelligenza non è originaria ma fu acquisita quando l'essere si oggettivò in una creatura individuale. E quando la morte annienta il fenomeno di tale oggettivazione, a cui è legata la creatura, allora l'essere oppone una disperata resistenza.

Cercheremo più tardi se vi è veramente da temere

(1) ὁ θανατος μηδὲν πρὸς ἡμας.

un male nella morte, e ricorderemo allora quale sia la causa vera che abbiamo assegnata alla paura di morire, la distinzione necessaria nel nostro essere tra *volontà* e *conoscenza.*

Ciò ci persuade che la paura di morire non sta tanto nel fatto che la vita cessa, poichè nessuno potrebbe rimpiangerla eccessivamente, quanto nella distruzione dell'organismo, che è la volontà stessa in forma di corpo. Noi sentiamo questa distruzione solo nelle malattie e nella vecchiaia, poichè la morte per il soggetto consiste soltanto nel momento in cui — per l'arrestarsi dell'attività cerebrale — la coscienza scompare. Tale arrestarsi si comunica alle altre parti dell'organismo ma è propriamente parlando, un fenomeno posteriore alla morte. Essa, considerata soggettivamente, riguarda solo la coscienza.

Ognuno si può fare un'idea di questo sparire della coscienza pensando all'attimo in cui siamo vinti dal sonno, o meglio ancora a quando s'è presi da uno svenimento completo. Qui il passaggio dalla coscienza all' incoscienza non avviene per gradi, passando attraverso a uno stato semi-lucido di assopimento, poichè prima si perde il senso della vista e poi improvvisamente sopraggiunge l'incoscienza più profonda: tale sensazione — per quanto ci si faccia attenzione — non è sgradevole, ed è certo che se il sonno e la morte sono fratelli, la sincope e la morte sono gemelle.

La morte, anche violenta, non può causare sofferenze, poichè ordinariamente le ferite gravi non si sentono al primo momento, ma bensì solo dopo qualche istante, e spesso per i loro segni esteriori:

se sono tali da far morire subito, la coscienza scomparirà prima che ci si possa accorgere della ferita, se non sono immediatamente mortali, entrano nel caso delle malattie.

Tutti quelli che hanno smarito la conoscenza, o per annegamento, per asfissia col carbone, o per strangolamento, asseriscono unanimemente di non aver provato alcun dolore; e la morte per vecchiaia, l'eutanasia, è una scomparsa graduale ed insensibile della vita. Con la vecchiaia si spengono le passioni e i desideri poichè si spegne la facoltà di ricevere le impressioni degli oggetti; non c'è più stimolo per le emozioni perchè l'immaginazione si indebolisce, e le immagini divengono più tenui: le impressioni durano poco e spariscono non lasciando tracce, i giorni si inseguono precipitando, gli avvenimenti perdono il loro valore, e tutto impallidisce. Il vecchio, carico d'anni, commina vacillando o riposa in un canto, simile a un'ombra, e ad un fantasma. Che cosa può distruggere ancora in lui la morte? Un giorno si addormenterà dell'ultimo sonno e i suoi sogni saranno.... Quelli di cui si occupava già Amleto nel noto monologo.

Ma io credo che noi sogniamo anche ora.

Qui si può notare che la conservazione delle funzioni vitali, benchè poggi su un fondamento metafisico, si compie non senza resistenza, e richiede quindi un lavoro. A questo lavoro ogni sera l'organismo soccombe, ed è obbligato a sospendere l'attività cerebrale, a ridurre alcune secrezioni quali il respiro, la circolazione, e lo sviluppo del calore. Da ciò si può concludere che l'arresto completo delle

funzioni vitali dev'essere un sollievo per la forza motrice che vi presiede: e forse così si spiega l'espressione di dolcezza e di tranquillità che vediamo sui volti della maggior parte dei morti. L'attimo in cui si passa dalla vita alla morte deve somigliare al risveglio da un sonno pieno di incubi dolorosi.

Fin qui ci siamo convinti di una cosa: benchè inspiri terrore la morte non è un male. Spesso appare come un bene, come una felicità invocata, ed una vera amica.

Per tutti quelli che hanno urtato contro ostacoli insuperabili, che hanno sopraffatto i loro sforzi, per tutti quelli che hanno malattie incurabili, o dolori inconsolabili, c'è sempre una via di salvezza che si offre da sè: rientrare nel seno della natura da cui erano sortiti per un istante, nella speranza di trovare in vita condizioni più favorevoli di quelle che realmente trovarono.

Questa via di salvezza è sempre possibile: è la *cessio bonorum* dei viventi. Tuttavia non si adotta questa strada se non dopo una lunga lotta, fisica e morale, poichè è viva in ogni essere la ripugnanza a rientrare in uno stato ch'egli ha mutato così facilmente con un altro pieno di dolori e poverissimo di gioie.

Gli Indù danno a Yama, dio della morte, due visi: uno triste e spaventevole, l'altro allegro e benevole. Ciò si spiega facilmente con le considerazioni suesposte.

Sul terreno dell'esperienza, dove continuiamo a rimanere, c'è ancora una considerazione che si offre

da sè, e che dev'essere precisata con qualche schiarimento, e ridotta ai suoi giusti limiti.

La vista di un cadavere mi insegna che la sensibilità, l'irritabilità, la circolazione, e la riproduzione sono finite. Il principio motore ehe presiedeva a tutte le funzioni, pur restandomi ignoto, ha cessato di agire in questo corpo, e se ne è separato: lo posso affermare con certezza. Dirò che questo principio è il medesimo che ho conosciuto prima come semplice coscienza, poi come intelligenza? (l'anima).

Sarebbe una conclusione non solo non autorizzata, ma evidentemente falsa. Sempre la coscienza mi si è rivelata non come causa, ma come conseguenza e risultato della vita organica: ne ha seguito sempre il cammino ascendente o discendente nelle diverse età, nella salute e nella malattia, nel sonno, nel risveglio, nella sincope; sempre conseguenza, e mai causa della vita organica, si è sempre rivelata come una cosa che nasce, scompare, rinasce, fin che trovi le condizioni necessarie alla vita, ma in nessun caso al di fuori di tali condizioni.

E di più posso dire che la perdita totale della coscienza, cioè la pazzia, non solo non mette in pericolo la vita o indebolisce le forze, ma anzi le aumenta (specialmente l'irritabilità e la forza muscolare) e in generale — a meno che non concorrano altre cause — allunga il periodo dell'esistenza.

Inoltre si è stabilito che l'individualità è inerente all'organismo, e — quando l'organismo è cosciente — alla coscienza: ma non c'è alcun motivo di dedurre da ciò, che sia inerente anche al principio ignoto animatore della vita, ormai scomparso dal cadavere,

tanto più che nella natura ogni fenomeno particolare fa parte di un fenomeno generale, e dipende da una forza comune a infiniti casi simili.

E d'altra parte non posso concludere che data la cessazione della vita organica, sia scomparsa anche la forza che la faceva vivere, come dal fermarsi del filatoio non posso arguire che sia morta la filatrice.

Un pendolo ritrovando il suo centro di gravità rimane immobile, e perde quindi la sua apparenza di vita individuale che l'animava, ma tuttavia nessuno vorrà dire che sia contemporaneamente scomparso il peso, poichè si comprende facilmente ch'esso continua ad agire in diversi fenomeni.

A questo paragone si può obbiettare che il peso non è cessato, ma non manifesta visibilmente la sua attività: possiamo immaginare allora un corpo elettrizzato, in cui, dopo la scarica, l'elettricità non agisce realmente più.

Ho voluto, con questi esempi dimostrare, che noi ammettiamo anche nelle forze naturali inferiori, un'eternità ed ubiquità, che non possono essere smentite dalle loro manifestazioni fugaci. Così non possiamo scambiare la cessazione della vita, con l'annientamento del principio vitale, e considerare la morte come l'assoluta distruzione dell'uomo. Non esiste più il braccio possente che tendeva tremila anni fa l'arco di Ulisse, ma uno spirito riflessivo e regolato crederà forse alla scomparsa totale di quella forza che agiva in quel braccio con tanta energia? O ammetterà forse che la forza capace oggi di tendere un arco comincia ad esistere col braccio che la contiene? Sarà più logico credere all'identità della forza

che animava una vita oggi estinta, con quella di una vita attuale: non si potrà concludere altrimenti.

Ma noi sappiamo (1) che può perire solo tutto ciò che appartiene alla catena delle cause, cioè allo stato, e alla forma. Rimangono invece immuni dai cambiamenti prodotti dalle cause, da un lato la materia, dall'altro le forze naturali, perchè sono presupposti di qualsiasi mutamento.

Per intanto, prima di conoscere cosa sia in sè, considereremo il principio vitale, come un forza naturale. Così, per questa qualità resta immune dai cambiamenti di stato e di forma portati dalla catena delle cause, e soggetti — come vediamo per esperienza — alla nascita e alla morte.

Per questo solo l'immortalità del nostro essere è dimostrata con certezza.

Questo non soddisfa a ciò che si attende da una dimostrazione della nostra immortalità, e di più non è neppure molto consolante.

Tuttavia è qualche cosa, e l'uomo che teme nella morte il completo annientamento non può sdegnare la certezza che il principio vitale rimarrà invece immutato. Si può inoltre sostenere il paradosso, che la materia essendo come le forze naturali, indistruttibile e invariabile, ci promette nella sua permanenza infinita, un'indistruttibilità che sarà di consolazione e di garanzia a chi non saprebbe comprendere un altro genere di eternità.

Come — si dirà — la permanenza di una semplice polvere di una materia bruta, sarà l'eternità pro-

(1) AS. Il mondo come volontà e rappresentazione. *Libro II.*

messa al nostro essere? Piano. Questa potvere la conoscete bene? Sapete che cos' è e che cosa può fare? Imparate a conoscerla prima di disprezzarla. Questa materia che ora è solamente cenere e polvere, presto sciolta nell'acqua diverrà cristallo; brillerà come metallo, lancerà scintille elettriche, e la sua tensione galvanica farà si ch'essa potrà scomporre le combinazioni più resistenti, e dagli ossidi ricavare i metalli; si muterà in pianta o in animale, e dal suo seno misterioso si svilupperà quella vita, di cui la nostra povera intelligenza teme tanto la perdita.

È dunque poca cosa durare sotto forma di tale materia? Io affermo positivamente che la permanenza della materia attesta l'indistruttibilità del nostro vero essere, pur essendo solo un confronto e un'imagine.

Per convincerci di ciò basta ricordare la spiegazione data nel capitolo XXIV sulla materia: da essa risulta che la materia pura ed informe, questa base del mondo dell'esperienza, che non si può percepire, è il riflesso immediato, l'apparenza visibile della cosa in sè o volonàt, e che ha sotto le condizioni dell'esperienza le qualità proprie della volontà, e ne esprime la vera eternità, sotto l'imagine dell'immutabilità nel tempo.

La natura — lo si è già detto — non mentisce mai, così ogni idea nata da una concezione obbiettiva della natura e dedotta logicamente non può essere falsa, ma — nella peggiore ipotesi — sarà troppo esclusiva o incompleta.

Così sono senza dubbio il materialismo conse-

guente di Epicuro, e l'opposto idealismo assoluto di Berkeley, e in generale tutte le teorie filosofiche sorte da una giusta concezione delle cose, e sviluppate in buona fede. Soltanto tali teorie sono unilaterali, e quindi, pur essendo opposte, sono sempre nel vero, ognuna però partendo da uno speciale punto di vista: ma guardando da un punto di vista superiore sono di una verità assai relativa e condizionata.

L'unico punto di vista da cui si può abbracciare ogni cosa, e da cui si può vedere qual' è la verità relativa e qual' è il falso di queste teorie, è quello dell'assoluta verità, se è possibile che qualche volta riesca accessibile a noi. Perciò, come ho dimostrato poc'anzi, noi vediamo anche nella vecchia e grossolana teoria materialista l'indistruttibilità del nostro essere, presentata però per la permanenza della materia come l'ombra di sè stessa; e così pure nella teoria più elevata del naturalismo fisico assoluto, che ammette l'ubiquità e l'eternità delle forze naturali, tra cui dobbiamo annoverare anche la forza vitale. Così queste dottrine primitive affermano che l'essere vivente non è annientato assolutamente dalla morte, ma bensì continua ad esistere nel quadro generale della natura.

Le considerazioni fin qui sviluppate, e gli argomenti che vi si appoggiano, avevano come punto di partenza la paura terribile che la morte ispira ai mortali. Ora muteremo punto di vista per vedere, non l'individuo, ma la natura in faccia al problema della morte: rimarremo sempre però sul terreno dell'esperienza pura.

Noi non conosciamo una partita più grave di quella in cui si giuoca la vita e la morte: le decisioni della sorte in questo gioco sono seguite da noi con ansia, timore, e simpatia, poichè rischiamo il tutto e per tutto. La natura invece, che non mentisce mai, ed è sempre franca e sincera, parla su questo problema in modo differente: adopera il linguaggio di Krischna nel Bhagavad-Gita. Dice che la vita e la morte degli individui non hanno alcuna importanza. E lo dimostra lasciando in balia del caso la vita di tutti gli animali, compreso l'uomo, senza fare alcun tentativo per salvarla quando è in pericolo.

Considerate l'insetto sul vostro cammino: la minima e involontaria deviazione del vostro piede, decide della sua vita. Guardate la limaccia, che è sprovvista di ogni mezzo per fuggire, resistere, ingannare il suo avversario, nascondersi. ed è quindi una preda facile per chiunque. Guardate il pesce che senza pensiero scherza nella rete pronta a chiudersi; la rana a cui la propria indolenza è d'ostacolo a mettersi in salvo: l'uccello che non sente lo sparviero piombare su di lui, la pecora spiata e insidiata dal lupo nascosto dietro il roveto.

Pieni di imprevidenza tutti questi esseri conducono la loro vita in mezzo ai pericoli che li minacciano ad ogni istante. Abbandonare così questi organismi meravigliosamente formati, non solo all'arbitrio del più forte, ma anche alla cieca sorte, al capriccio di chicchessia, o al gioco di un fanciullo, non insegna forse evidentemente che alla natura è indifferente l'annientamento di questi individui; perchè non ha

per essa alcuna conseguenza, e alcun valore, e che in ogni modo l'effetto ha tanto poco valore quanto la causa?

Questo la natura dice chiaramente, e non mentisce: solamente essa non si dilunga sulle sue massime, ma piuttosto parla il laconico linguaggio degli oracoli.

Ebbene, se la madre di tutte le cose getta in questo modo senza protezione i suoi figli in mezzo ai pericoli che li minacciano, ciò può avvenire solo perchè essa sa che cadendo tornano nel suo seno, dove sono sicuri, e la loro fine quindi è solamente un gioco.

E così pure la natura si comporta rispetto all'uomo: essa non si cura affatto della vita e della morte dell'individuo. Quindi anche a noi, la vita e la morte dovrebbero sembrare indifferenti, poichè anche noi siamo la natura.

È certo che se la nostra vista potesse arrivare sino al fondo delle cose, noi ci abitueremmo al modo di vedere della natura, e come essa considereremmo indifferenti la vita e la morte. Aiutati dalla ragione, noi dobbiamo ritenere la sicurezza e l'indifferenza della natura dinnanzi alla morte degli individui, come prova che la fine del fenomeno *vita* non lede affatto la sua intima essenza.

Proseguiamo nelle nostre considerazioni: non solamente la vita e la morte dipendono da circostanze insignificanti, ma in generale l'esistenza è effimera: animali e piante nascono oggi e muoiono domani; la morte e la nascita si seguono in rapida successione, mentre al contrario l'essere inorganico, ben-

chè sia un gradino più basso nella scala degli esseri dura incomparabilmente di più, e solo la materia informe possiede quella vita infinita che noi le abbiamo attribuito a priori. Dall'osservazione empirica, ma obbiettiva e imparziale, di un ordine simile di cose, sentiremo nascere in noi la convinzione che tale fenomeno è semplicemente superficiale, che l'eterno nascere e morire delle cose non interessa l'intima essenza del mondo; che si tratta di un fenomeno relativo ed apparente, e che il principio intimo delle cose rimanendo al sicuro da ogni attacco continua ad esistere, benchè a noi dato il suo carattere misterioso, non riesca di capire e di spiegare come avvenga, e ci sia possibile imaginarlo solo in generale, come una specie di “ *tour de passe-passe* „.

Perchè il fatto che la cosa più imperfetta, meno elevata nella scala dell'essere, il regno inorganico, rimane eterno, mentre gli esseri più perfetti, ciòè gli esseri viventi coi loro meravigliosi e complicati organismi, debbono subire un rinnovamento radicale e incessante, devono nascere e dopo breve tempo ricadere nell'annientamento assoluto, per lasciare il posto a nuovi esseri simili, sorti dal nulla alla vita, questo fatto è una cosa tanto assurda che non si può ammettere sia il vero stato delle cose: dev'essere piuttosto un'apparenza che nasconde la verità sull'ordinamento del mondo, o — più giustamente — un fenomeno che dipende dalla costituzione del nostro cervello.

Dirò di più: l'essere e il non essere degli individui, da cui risulta che la vita e la morte sono punti opposti, è semplicemente relativo: un lin-

guaggio della natura che ci presentasse questo fenomeno come assoluto non potrebbe essere la vera ed ultima espressione dell'essenza delle cose, e dell'ordinamento del mondo: in questo caso il suo linguaggio sarebbe solamente un " *patois du pays* „ cioè l'uso di espressioni esatte solo relativamente, da interpretare " *cum granu salis* „, o ancora meglio, un fenomeno derivato dal nostro intelletto.

Io ripeto che una convinzione immediata ed intuitiva, com'è quella che ho tentato di stabilire con delle perifrasi, si deve imporre ad ogni uomo: certamente non agli spiriti volgari che capiscono solo le piccole cose, e il cui intelletto, simile a quello degli animali, si limita soltanto alla conoscenza degli individui.

Chi invece, avendo uno spirito più elevato, e più potente, vedrà negli individui il principio generale e l'Idea, non mancherà di accettare almeno in una certa misura la mia convinzione, direttamente e quindi sicuramente. Infatti solo i cervelli meschini temono la morte come un annientamento del loro essere: gli spiriti superiori non hanno questa paura.

Platone aveva ragione di fondare tutta la filosofia sulla conoscenza della teoria delle idee, ciòè sulla concezione dell'universale attraverso il particolare. Ma questa convinzione, derivata direttamente dall'osservazione della natura si trova sopratutto nei sublimi autori dell'Upanishad dei Veda, che è difficile pensare siano stati dei semplici mortali: tale convinzione risulta da innumerevoli brani e massime, con tale chiarezza da lasciarmi supporre che essendo più prossimi, per il tempo in cui esistettero,

all'origine della razza umana, compresero l'essenza intima delle cose, con maggior esattezza e profondità di quanto possa fare la nostra razza infiacchita d'oggi, υῖσι νον βροτοί εἰσιν.

Ma senza dubbio la loro concezione deriva anche dalle condizioni climatiche stesse dell'India, dove la natura vive una vita assai più intensa che nelle nostre regioni nordiche.

Tuttavia un'accurata riflessione, come ha saputo fare lo spirito grande di E. Kant, ci conduce al medesimo punto per un'altra strada: ci insegna che il nostro intelletto dove si riflette quel mondo di fenomeni così soggetto a rapidi mutamenti, abbraccia non già la vera ed ultima essenza delle cose, ma la semplice manifestazione esteriore di tale essenza: e a ciò aggiungo che l'intelletto non può fare diversamente perchè per la sua origine è destinato a fornire motivi alla volontà, cioè a servirla nella realizzazione dei suoi fini più meschini.

Ma proseguiamo la nostra osservazione obbiettiva e imparziale della natura.

Io uccido un animale, cane, uccello, rana, o semplicemente un insetto: non è inconcepibile che questo essere, o piuttosto la forza originale in virtù della quale questo fenomeno così meraviglioso ancora pocanzi appariva pieno di energia e di vitalità debba essere annientato per la mia cattiveria o per la mia storditaggine?

E d'altra parte è possibile che milioni d'esseri d'ogni specie, che entrano ad ogni istante nella vita in varietà infinite, pieni di forza e di attività, siano stati nulla prima di esser procreati, e nel nulla ab-

biano trovato il loro principio? Quando vedo uno di questi esseri sparire senza che possa sapere dove vada, e apparirne un altro senza sapere da dove venga, e per di più quando osservo che i due esseri hanno la stessa costituzione, la stessa natura, gli stessi caratteri, e differiscono solo per la materia, ch'essi d'altronde gettano e continuamente rinnovano nella vita, allora si presenta allo spirito l'ipotesi che lo scomparso è il nuovo apparso siano un solo ed unico essere, che ha subito semplicemente un piccolo mutamento, ha rinnovato la sua forma di esistere, e quindi la morte è per la specie, ciò che il sonno è per gli uomini: questa ipotesi si presenta a noi così naturalmente, che è impossibile non ammetterla, a meno che la mente, corrotta da falsi principî appresi in gioventù, non sia trascinata da un terrore superstizioso a fuggire la verità.

Sostenere invece che la nascita dell'animale è un'apparizione fuori dal seno del nulla, e la sua morte è quindi l'annientamento assoluto, aggiungendo che l'uomo, anch'egli uscito dal nulla, deve tuttavia continuare, senza perdere la coscienza, una vita individuale e infinita, mentre il cane, la scimmia e l'elefante sono ridotti al nulla dalla morte, è emettere un'ipotesi contro la quale deve insorgere il buon senso e dichiararla assurda. Se, come si è ripetuto sinora a sazietà, la comparazione delle conclusioni di un sistema, con le decisioni del senso comune è la pietra di paragone per la verità del sistema, io desidero allora di vederla applicata qui dai partigiani di questa teoria che, trasmessa da Descartes sino agli eclettici predecessori di Kant,



regna anche oggi nello spirito di parecchi uomini colti d'Europa.

Sempre ed ovunque il vero simbolo della natura è il circolo, perchè rappresenta l'eterno ritorno: questa infatti è la forma universale della natura, applicata ad ogni cosa: al corso degli astri, come alla nascita ed alla morte degli esseri organici; ed è l'unica forma capace di stabilire, nonostante la perpetua fuga del tempo con tutto ciò che esso trascina, la possibilità di un'esistenza durevole, cioè della natura.

Guardate in autunno il piccolo mondo degli insetti: vedrete l'uno apparecchiare il nido per dormire nel torpore il sonno invernale, l'altro tessere il suo bozzolo per passarvi la fredda stagione come crisalide, e svegliarsi in primavera, più perfetto e più giovane; la maggior parte infine trovare riposo in braccio alla morte, preparando soltanto un luogo conveniente onde deporvi le uova, da cui rinasceranno un giorno sotto nuova forma; che è tutto ciò se non la grande dottrina dell'immortalità della natura, fatta per suggerirci l'idea che tra il sonno e la morte non v'è differenza sostanziale, e che l'uno e l'altro non ledono l'esistenza?

La cura dell'insetto nel preparare la sua cellula, il suo fosso, il suo nido, onde deporvi l'uovo con le provviste per l'essere che dovrà nascere in primavera, e la sua morte tranquilla dopo aver preparato tutto ciò, non assomiglia alla cura dell'uomo nel preparare, prima di dormire i suoi vestiti e la colazione pel piorno dopo? Le due cose sarebbero impossibili e illogiche se l'insetto che muore in au-

tunno, e quello che nasce in primavera, non fossero lo stesso essere, come l'uomo che si addormenta la sera non fosse il medesimo che si sveglia al mattino.

Fatte queste considerazioni ritorniamo a noi stessi ed alla nostra specie; e gettando uno sguardo lontano nell'avvenire cerchiamo di rappresentarci le generazioni future, e i milioni di esseri ch'esse comprenderanno, coi loro usi e costumi così diversi dai nostri. Poi supponiamo di rivolgerci questa domada: " Ma di dove vengono questi uomini?

Dove sono adesso? Dov'è il vasto seno del nulla gravido di mondi, che serra ancora in sè le razze che debbono venire? A questa domanda si potrebbe rispondere sorridendo: Dove potrebbero essere se non nella culla eterna della realtà, cioè nel presente che serra in sè ogni cosa? E l'interrogatore non riconoscendo il proprio essere, sarebbe simile alla foglia che ingiallita dall' autunno, e prossima a cadere, piangesse la propria scomparsa, non volendo consolarsi con il pensiero del nuovo verde che coprirà l' albero in primavera, e dicesse gemendo: Non sarò più io! saranno delle nuove foglie...

O foglia insensata! Dove pretendi dunque andare? e di dove le altre potrebbero venire? Dov'è l'abisso del nulla di cui hai terrore? Riconosci il tuo vero essere, che arde di una tale sete di esistere nella forza intima e misteriosa, nella forza attiva dell'albero, sempre eguale in ogni generazione di foglie, al sicuro dal nascere e dal morire. Poichè

.....quale delle foglie
tale è la stirpe degli umani....

Che la mosca, di cui sento ora il ronzìo, si addormenti stasera, per ricominciare domani, o che muoia oggi e in primavera nasca dall'uovo deposto dalla prima un'altra mosca che ricominci il suo ronzìo, è precisamente la stessa cosa, e l'osservazione che ci fa credere le due cose distinte, è relativa e non assoluta; è la conoscenza del fenomeno e non della cosa in sè. La mosca ritorna ad esistere il mattino, come ritorna ad esistere in primavera. Che differenza v'è per essa tra l'inverno e la notte.

Nella Fisiologia di Burdach (Vol. I § 275) leggiamo: " Fino alle dieci del mattino non si può vedere ancora nell'infusione alcuna cercaria (1); a mezzogiorno l'acqua ne formicola; la sera muoiono e il giorno dopo ne nascono delle nuove. Nitzsch osservò il fatto per sei giorni consecutivi. „

Così ogni cosa dura un istante sulla terra, e poi corre alla morte: molte piante ed insetti muoiono sul finire dell'estate, l'animale e l'uomo in capo a pochi anni: la morte falcia sempre senza tregua. Ciò nonostante tutto continua come se fosse immortale.

La pianta rinverdisce e fiorisce sempre, l'insetto ronza, l'animale e l'uomo sussistono in una giovinezza indistruttibile, e le ciliege che noi abbiamo gustate tante volte, ricompaiono ad ogni estate.

Anche i popoli come gli individui non possono morire, benchè talvolta cambino di nome. E di più la loro condotta, le loro azioni, le loro sofferenze sono eguali in tutti i tempi: la storia ha un bel

(1) *Cercarca ephemesa.* Infusoriò.

pretendere di narrarci sempre qualcosa di nuovo, essa è come un caleidoscopio: ogni volta ci mostra un nuovo aspetto, benchè in realtà siano i medesimi elementi che passano sempre sotto i nostri occhi.

Non si può quindi rifiutare l'opinione che la nascita e la morte non intacchino l'essenza intima ed eterna delle cose, e che ogni essere che voglia esistere, esista veramente senza fine o interruzione. Così in ogni momento tutte le razze di animali — dal moscerino all'elefante — coesistono insieme: rinnovate migliaia di volte, rtmangono sempre le stesse. Non sanno nulla delle loro simili che hanno vissuto prima di esse, o vivranno dopo: è la specie che vive in qualsiasi tempo, e confidando nell'immutabilità della specie, e nella loro identità con essa gli individui vivono sereni ed allegri.

La *volontà di vivere* si manifesta in un presente senza fine, poichè il presente è la forma di vita della specie. Per questo la specie non invecchia mai, ma resta sempre giovane: per essa la morte è come il sonno per l'individuo, o come il battere della palpebra sull'occhio: alla mancanza di questo battere si riconoscono gli dei indiani, quando appaiono in forma umana.

Come col sopraggiungere della notte il mondo rimane invisibile, senza per ciò cessar di esistere un solo minuto, così nella morte, l'uomo e l'animale spariscono dai nostri occhi, continuando però in pace la loro vera vita. Rappresentiamoci ora la rapida successione della morte e della vita, con una serie di vibrazioni velocissime, e avremo l'immagine dell'oggettivazione della volontà, delle idee eterne

degli esseri, sempre immobili e presenti come l'arcobaleno della cascata.

Tale è l' immortalità nel tempo: ed è per questa immortalità che, malgrado migliaia d'anni di morte e di corruzione, non si è mai perduto nulla, e neppure un atomo della materia è andato disperso, e ancor meno, una sola particella di quella vitalità intima che si presenta a noi sotto l'aspetto di natura.

Così in ogni momento, con cuore allegro possiamo gridare: " Malgrado il tempo, malgrado la morte e la corruzione, eccoci ancora tutti presenti! „

Forse vi sarebbe da fare eccezione per chi, a questo gioco avesse detto dal profondo del cuore: Non ne posso più. Ma non è ancora tempo di parlarne.

Bisogna tuttavia osservare che i dolori del parto, e l'amara necessità della morte sono le due condizioni costanti imposte alla volontà di vivere perchè si mantenga nella sua oggettivazione; cioè solo a queste condizioni il nostro essere in sè, senza temer nulla dal corso del tempo e dalla fine delle generazioni successive, è eternamente presente, e gode il frutto dell' affermazione della volontà di vivere. Tutto ciò è analogo alla condizione che per vegliare di giorno è necessario dormire di notte: e quest'ultimo fatto è il commento che la natura fornisce per la nostra intelligenza, su questo passo difficile del suo libro. (1)

In realtà il *substratum*, o contenuto (πληρωμα), o

(1) La sospensione delle funzioni *animali* è il sonno, delle funzioni *organiche*, la morte.

materia del presente è sempre la stessa cosa. L'impossibilità di una conoscenza immediata di questa identità è costituita dal tempo, ch'è forma e limite del nostro intelletto. Che l'avvenire non esista per noi — ad esempio — è conseguenza di un'illusione che svanisce quando l'avvenire si realizza. E che una forma del nostro intelletto provochi una simile illusione, si spiega e si comprende perfettamente se si pensa che l'intelletto non è stato formato dalla natura per afferrare l'essenza delle cose, ma soltanto per comprendere i motivi e per servire alla manifestazione individuale e temporanea della volontà (1).

L' insieme delle considerazioni fin quì esposte ci permette di capire il vero significato della teoria paradossale degli Eleatici, in cui non c'è nè nascita nè morte, ma tutte le cose rimangono in un'immobilità costante. Parmenide e Melisso negavano il nascere e il morire, perchè pensavano che nulla si movesse. (Stob. *Ecl.* I, 21)

(1) V'è un solo presente, e dura eternamente: poichè è la forma unica dell'esistenza reale. Bisogna arrivare a comprendere che il passato differisce dal presente non in sè, ma per il nostro modo di concepire le cose, che la forma e il tempo ci presentano distinte. Per render più facile tale modo di vedere, bisogna imaginare le vicende della vita umana, buone o cattive, fortunate o no, terribili e sgradevoli, come sono prodotte successivamente nel corso del tempo, secondo le differenze di luogo, in grande varietà, e in mutamento perpetuo, bisogna dunque pensare tali vicende come esistenti contemporaneamente, simultaneamente, nel *Nunc -stans*; mentre si manifestano ora questa ora quella soltanto in apparenza, e allora si comprenderà veramente cosa significa *oggettivazione* della volontà di vivere.

Il piacere che noi proviamo alla vista di quadri impressionisti, deriva dal fatto ch'essi fissano sulla tela scene fugaci della vita.

Dal sentimento della verità ora esposto è derivato anche il dogma della metempsicosi.

Allo stesso modo queste riflessioni illuminano il bel passo di Empedocle che ci conserva Plutarco nel libro " *Adversus Coloten.* „

Stultas et prolixas non admittentia curas
pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire;
non animus prudens homo quod praesentiat ullus,
dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant)
sunt, et fortuna tum conflictantur utraque
aute ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.

E conviene citare anche un notevole passo di *Iacques le fataliste* di Diderot, sorprendente anche pel luogo dove è posto:... un château immense, au frontispice duquel on lisait: Je n'appartiens a personne, e j'appartiens à tout le monde: vous yetiez avant que d'y entrer, vous y serez encore quand vous en sortirez.

È certo che se la nascita fa uscire l'uomo dal nulla la morte ve lo fa rientrare. Ma sarebbe assai interessante conoscere questo nulla nella sua natura, poichè non ci vuole eccessiva perspicacia per capire che questo *nulla* empirico, non è affatto il *nulla* assoluto, cioè di essenza senza condizioni. Per arrivare a questo punto di vista basti vedere come tutte le caratteristiche dei genitori si trovino nei figli: dunque essi sopravvivono alla morte. Ma di ciò parleremo in altro capitolo.

Nulla colpisce più del contrasto che v'è tra la fuga incessante del tempo, che trascina con sè tutto il suo contenuto, e la rigida immobilità della realtà

esistente, sempre uguale, sempre una in ogni tempo. E se si osservano da questo punto di vista le cose umane, ci apparirà visibile il *Nunc-stans* come il centro della ruota del tempo. Per chi vivesse infinitamente più a lungo del normale, e fosse capace di abbracciare con uno sguardo, tutta la razza umana nella sua durata, la continua successione di vita e di morte si manifesterebbe come una perpetua vibrazione: e non gli verrebbe l'idea di scorgervi una successione di cose che escono dal nulla per rientrare nel nulla, nello stesso modo che dai nostri occhi, un punto luminoso che giri vorticosamente ci sembra un cerchio immobile di luce, una molla che vibri rapidamente un triangolo fisso, e una corda animata pure da vibrazioni un fuso: così si vedrebbero le specie esistere in eterno, e la nascita e la morte non sarebbero altro che rapide vibrazioni.

Noi avremo sempre delle nozioni false, sull'indistruttibilità del nostro vero essere per mezzo della morte, finchè non ci persuaderemo a cominciarne lo studio sugli animali, e finchè ci attribuiremo una indistruttibilità speciale sotto il nome di immortalità. Tale pretesa e le vedute ristrette che la suggeriscono, ottengono il risultato che quasi tutti gli uomini si rifiutano di ammettere che quanto all'essenza e gli elementi pricipali, noi siamo perfettamente identici agli animali: anzi la minima allusione a questa parentela suscita sdegno e ripugnanza. E questo rifiuto di riconoscere la verità, è la barriera principale alla conoscenza esatta di ciò che forma il nostro vero essere. Poichè se si segue nelle proprie ricerche una falsa strada, ci si è allontanati irrepara-

bilmente dalla vera, e si arriva in fine ad una delusione.

Coraggio dunque, lasciamoci guidare nella ricerca della verità dalla mano della natura, e non da chimerici preconcetti. E si cominci dal riconoscere in ogni animale ancora giovane che ci si offre alla vista, la specie immune da vecchiezza: la specie che dona ad ogni individuo che nasce una giovinezza temporanea, ch'è un riflesso della sua giovinezza immortale; ed è questa giovinezza temporanea che riveste ogni essere di tale freschezza da farci credere che il mondo dati da oggi. Domandiamoci sinceramente se la rondinella che compare in questa primavera, sia uguale a quella che comparve nella prima primavera del nostro mondo, e se realmente tre le due creazioni corre una successione infinita di creature che sonò nate dal nulla milioni di volte, per ricadervi altrettante volte.

So benissimo che se affermassi gravemente a qualcuno l'identità assoluta del gatto che in questo momento gioca dinnanzi a me, col gatto che trecent'anni fa giocava nel medesimo modo, passerei per matto: ma so anche che sarebbe cosa ancor più insensata credere ad una differenza assoluta e radicale tra il gatto di oggi, e quello di trecent'anni fa. Basta osservare seriamente e in buona fede un vertebrato superiore, per capire chiaramente che questa esistenza, così incomprensibile, non può nel suo insieme essere annientata: e tuttavia sappiamo che questo animale deve morire. La ragione di questo contrasto sta nel fatto che in ogni animale l'eternità della sua Idea (specie) sta impressa nella natura

finita dell'individuo. Poichè senza dubbio in ogni individuo noi scorgiamo un altro individuo: il che deriva dalla ragione, la quale abbraccia il tempo e lo spazio che sono gli elementi del *principium individuationis.*

Ma ciò non è più esatto se consideriamo reali soltanto le forme durevoli delle cose, le idee: questo pensiero brillò con tale chiarezza nello spirito di Platone, ch'egli ne fece la base fondamentale, e il fondo della sua filosofia, ed il comprendere tale punto di vista fu per lui il criterio universale della capacità di filosofare.

Le gocce d'acqua di una grandiosa cascata si sperdono in polvere, e si succedono con la rapidità del lampo, ma l'arcobaleno ch'esse sostengono, resta immobile e intatto in mezzo a quel continuo turbinio: allo stesso modo ogni idea, cioè ogni specie di esseri viventi, rimane intatta pur rinnovandosi incessantemente gli individui. Ed è appunto nell'Idea, nella specie che si manifesta ed ha la sua radice la *volonta di vivere*, che è indifferente a tutto fuorchè alla sua conservazione.

I leoni, per esempio, nascono, e muoiono; sono come le gocce della cascata: ma la *leonitas* (cioè l'Idea, la forma del leone) è come l'arcobaleno immobile ad onta del turbinio da cui è formato.

Così per Platone esisteva solo l'Idea (la specie); e agli individui attribuiva soltanto il nascere e passare senza tregua. Dalla coscienza intima della propria natura immortale è derivata la calma e la serenità con cui ogni uomo, come ogni animale, cammina in mezzo a mille pericoli, che possono

annientarlo ad ogni istante: sui suoi occhi brilla la sicurezza delle specie, che non può essere intaccata, o distrutta dalla morte. E questa sicurezza non potrebbe esser data dai dogmi, che sono sempre incerti e variabili.

La vista di ogni animale ci insegna — come ho detto prima — che la volontà di vivere nella sua manifestazione, non ha da temere dalla morte. Che mistero impenetrabile sta serrato in ogni animale! Guardate la prima bestia che vi capita, il vostro cane ad esempio: con che gioia, che confidenza trascorre la sua vita! Migliaia di cani sono morti, prima che venisse la sua volta di esistere: eppure tutte queste morti non hanno affatto distrutto l'Idea di cane, non l'hanno nemmeno intaccata. Per questo egli vive così allegro, così forte, così giovine, come se fosse il primo giorno della sua vita, come se l'ultimo non potesse mai venire; per questo gli brilla nell'occhio il principio indistruttibile che lo anima. Che cosa è morto dunque in queste migliaia d'anni? Il cane no di certo, poichè è intatto dinnanzi a voi: è morta l'ombra, la sua immagine riprodotta dal nostro modo di conoscere, ch'è legato al tempo.

Come si può credere alla scomparsa di ciò che esiste sempre e sempre, e che è eterno nel tempo? Senza dubbio empiricamente la cosa si spiega bene: la nascita produce nuovi individui in proporzione di quelli che muoiono. Ma questa spiegazione empirica è semplicemente apparente: non fa che sostituire un enigma ad un altro. Il concetto metafisico

del fenomeno è più difficile da acquistarsi, ma è l'unico vero e sufficiente.

Kant col suo metodo soggettivo ha messo in luce questa verità preziosa, benchè negativa: che il tempo non appartiene alla cosa in sè, ma esiste precedentemente come nostro modo di pensare. Ora la morte è la fine temporanea di un fenomeno temporaneo: ma una volta soppresso il tempo non ci sarà più fine, dato che tale parola perderà ogni significato.

Io tento ora, col metodo obbiettivo, di esporre il lato positivo del problema, cioè di dimostrare che la cosa in sè non dipende dal tempo e che i fenomeni temporanei non potrebbero avere neppure quell'esistenza incessantemente fugace, se non avessero in sè un genere di eternità.

A dire il vero l'eternità è una nozione che non è basata sopra alcuna intuizione: ha un contenuto negativo e denota un'esistenza che non dipende dal tempo. Tuttavia il tempo non è altro che l'immagine dell'eternità, o χρονος εικων τον αἰωος, come dice Plotino; e la nostra esistenza temporanea è l'imagine invece del nostro essere in sè. Questo deve essere quindi eterno, poichè il tempo è semplicemente una forma della nostra intelligenza, ed è solo dal tempo che noi acquistiamo la nozione che ogni cosa è passeggera, finita, destinata all'annientamento.

Nel secondo libro ho sviluppato questa opinione: che l'oggettività adeguata della volontà, come cosa in sè, costituisca in ogni suo grado l'Idea platonica: nel terzo libro che le Idee degli esseri, hanno per correlativo il soggetto puro della conoscenza, e che ci è possibile conoscerle solo per eccezione in con-

dizioni particolari completamente favorevoli, per pochi istanti. Invece alla conoscenza individuale (temporanea) l'Idea appare sotto la forma della *species,* che è l'Idea distesa e disciolta, per così dire, per il suo introdursi nel tempo. Perciò la specie è l'oggettivazione più immediata della cosa in sè, cioè della volontà di vivere. L'essenza intima di ogni animale, e perciò dell'uomo, è quindi nella specie: in essa e non nell'individuo prende radice, per crescere con tanta energia, la volontà di vivere. Nell'individuo invece sta la coscienza immediata: da ciò ricava l'illusione di essere differente dalla specie, e da ciò sorge la sua paura della morte.

Nell'individuo la volontà di vivere si manifesta nella fame, e nella paura di morire: nella specie si rivela con l'istinto sessuale, e nelle cure appassionate per la prole. Perciò vediamo la natura, ch'è immune dall'illusione del singolo essere, preoccuparsi per la conservazione della specie, ed essere indifferente alla scomparsa dai singoli individui: questi sono un mezzo, quella un fine. Risulta da ciò un contrasto sorprendente tra l'avarizia della natura nel dotare l'individuo, e la sua prodigalità verso la specie. Per questa infatti da un singolo essere, sia albero, pesce, gambero, termite, possono nascere ogni anno migliaia di germi; l'individuo invece riceve solo quelle forze e quegli organi necessarî per vivere con un lavoro continuo: così generalmente un animale, mutilato o invalido muore di fame. E quando ci sia l'occasione possibile di fare economia, dove un organo non sia strettamente necessario la natura si astiene dal darlo, anche a costo

di inconvenienti: ad esempio parecchi bruchi non hanno gli occhi: immerse nell'oscurità queste povere bestie girano a tentoni di foglia in foglia, e la mancanza di antenne le obbliga a sollevarsi e a dondolarsi da destra a sinistra, con tre quarti del loro corpo, finchè non urtino in qualche oggetto, così capita loro di passare accanto al cibo senza accorgersene. È una conseguenza della *lex parsimoniae naturae*, il cui enunciato: *natura nihil supervacaneum* si può completare con la frase: *et nihil largitur.*

Da un altro fatto si può vedere questa tendenza della natura: più l'individuo per la sua età è atto a riprodursi, più potentemente si manifesta in lui la *vis naturae medicatrix*, e più facilmente le sue ferite si cicatrizzano e le sue malattie guariscono. Questo privilegio scompare quando la facoltà di riprodursi è estinta, perchè da quel momento l'individuo non ha agli occhi della natura alcun valore.

Gettiamo uno sguardo sulla scala successiva degli esseri, che hanno ciascuno una diversa gradazione di coscienza, dal polipo sino all'uomo: che cosa vediamo? Una meravigliosa piramide che si mantiene in un costante movimento di oscillazione per la morte continua degli individui, e tuttavia la riproduzione della specie le dà il mezzo di persistere nell'infinità del tempo. Così, mentre l'elemento oggettivo, cioè la specie, appare indistruttibile, l'elemento soggettivo, cioè la coscienza degli individui, sembra essere di breve durata, e votata a una distruzione incessante, per ricomparire altrettanto dal nulla con un processo incomprensibile. Ma in verità

bisogna avere la vista corta per lasciarsi convincere da questa apparenza, e per non comprendere che l'elemento soggettivo, benchè rivestito della forma di una durata temporanea, e il soggettivo, cioè la volontà vivente e presente in tutto, e con esso il soggetto dove si manifesta, sono egualmente indistruttibili.

In realtà la permanenza dell'elemento oggettivo, o esterno non può essere che il fenomeno esteriore della permanenza soggettiva, o interna, poichè l'oggettivo non può avere alcuna qualità che non gli provenga dal soggettivo, ed è impossibile che sia in origine e nella sua essenza un fenomeno esterno, per diventare poi in via subordinata e accidentalmente un principio soggettivo, una cosa in sè, una coscienza di sè.

Perchè l'elemento oggettivo, nella sua manifestazione, presuppone evidentemente una forza che si manifesti, pur esistendo per gli altri come esistente in sè; oggetto ma essendo soggetto; l'inverso è inconcepibile: sempre la radice delle cose dev'essere posta in ciò ch'esse sono per sè medesime, cioè nel soggettivo, e non in ciò ch'esse sono per gli altri, cioè nell'oggettivo. Infatti noi abbiamo detto nel nostro primo libro, che il punto vero di partenza di ogni filosofia dev'essere necessariamente soggettivo, cioè a dire idealista, mentre il punto di vista opposto (oggettivo) conduce direttamente al materialismo.

In fondo noi siamo una cosa sola con la natura, e ciò è assai di più di quanto si ha l'abitudine di pen-

sare: la sua intima essenza è la volontà, i suoi fenomeni la nostra rappresentazione.

Per l'uomo capace di arrivare a comprendere questa identità, sparirebbe ogni differenza di permanenza del mondo esterno dopo la sua morte, e permanenza della propria vita dopo la morte: i due fenomeni si presenterebbero allo spirito come una cosa sola, un'unica continuazione, ed egli riderebbe dell'illusione che li distingueva l'uno dall'altro. Poichè è tutt'uno rendersi conto dell' immortalità del nostro essere, e dell' identità del macricosmo e del microcosmo.

Per intanto si potrà spiegare questa teoria con un' esperienza caratteristica, di cui l'imaginazione sarà agente principale, e che si potrà definire una esperienza metafisica. Proviamo a imaginare il tempo — in ogni caso assai vicino — in cui non esisteremo più: imaginiamo noi stessi scomparsi, e il mondo continuare la sua esistenza, ci accorgeremo subito, con grande sorpresa, che così facendo non cesseremo tuttavia dall'essere presenti. Poichè credevamo di rappresentarci il mondo senza di noi, ma nella coscienza l'elemento immediato è l'*io*, attraverso il quale si riflette ed esiste il mondo. Voler sopprimere questo centro della vita, il germe di tutta la realtà, lasciando sussistere il mondo, è concepire un pensiero, possibile *in abstracto*, ma di fatto irrealizzabile. Ogni sforzo per arrivare a questo risultato, di pensare ciò che è secondario senza il primario, il condizionato senza la condizione, ciò che è portato senza chi lo porta, è un tentativo che fallisce ogni volta, perchè è cosa impossibile, come

pensare un triangolo rettangolo equilatero, il principio e la fine della materia, o qualcosa di simile. Invece di ciò che cerchiamo si trova in noi il sentimento che il mondo non è meno in noi, di quanto noi siamo in esso, e che la fonte di ogni realtà è in noi stessi.

Il risultato ottenuto è questo: il tempo in cui io non esisterò, arriverà oggettivamente, ma soggettivamente non verrà mai. Si può farsi allora una domanda: fino a che punto ogni uomo crede, nel suo cuore, ad una cosa ch'egli non può rappresentarsi in alcun modo? Oppure, poichè all'esperienza intellettuale che ho proposto più sopra, ma già provata più o meno bene da ognuno, si accompagna la coscienza sicura dell'indistruttibilità del nostro essere in sè, non sarebbe la morte la favola più strana del mondo?

La convinzione profonda che la morte non può annientarci, convinzione che ognuno porta nel suo cuore, se si giudica dagli scrupoli di coscienza che compaiono all' avvicinarsi della nostra fine, questa convinzione — io dico — è fortemente legata alla coscienza della nostra natura primitiva ed eterna. Per questa Spinoza dice: *sentimus experimurque nos aeternos esse.* Infatti per credersi indistruttibile ogni uomo, dotato di ragione, deve ammettere di non aver principio, e di essere eterno, cioè di essere indipendente dal tempo. Chi si crede invece nato dal nulla, deve anche pensare che ritornerà al nulla, poichè pensare che sia passata un'eternità in cui non si viveva, e che abbia poi incominciato un'eternità in cui si vivrà sempre, sarebbe assolutamente

un' idea assurda. Le fondamenta più solide della nostra indistruttibilità stanno nel vecchio detto: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti.* Teofrasto Paracelso (Opere. Strasbungo. Vol II, pag. 6) dice molto a proposito:

" *La mia anima è nata da qualche cosa: ella non cadrà dunque nel nulla, poichè proviene da qualche cosa.* „ È un darne la vera ragione. Ma a chi considera la nascita come il cominciamento assoluto della vita dell'uomo, la morte deve sembrare la fine assoluta: poichè le due cose hanno il medesimo senso: non si può stimar l'uomo immortale se non lo si considera anche come *non creato.*

La morte e la nascita sono eguali nella natura, e nel loro significato: è la medesima linea che si svolge in due direzioni. La nascita è una creazione dal nulla, allora la morte sarà l'annientamento per il ritorno nel nulla. In verità non potremmo concepire la *permanenza* del nostro essere, se non con l'*eternità:* la permanenza non è quindi temporanea. L'opinione che l'uomo sia stato creato dal nulla conduce necessariamente a quella che nel nulla egli deve rientrare. In ciò l'Antico Testamento è assolutamente logico, perchè la teoria della creazione dal nulla non può associarsi a quella dell'immortalità.

Se invece il Nuovo Testamento insegna col cristianesimo l' immortalità si è perchè lo spirito animatore della nnova religione è venuto dall'India attraverso l'Egitto. Ma questa saggezza indiana trapiantata nella terra promessa, è in disaccordo con la razza ebraica, quanto la concezione ebraica del

libero arbitrio è in disaccordo con la premessa della creazione, o quanto

> *" Humano capiti cervicem pictor equinam*
> *Iungere si velit. „*
>
> (Orazio).

È sempre brutto non essere interamente originale e non potere inoltrarsi sicuramente. Invece il brahmanesimo, e il buddhismo sono stati molto logici, ammettendo non solo la continuazione dell'esistenza dopo la morte, ma anche un' esistenza prima della nascita, i cui errori dobbiamo scontare nella vita presente. Ed hanno di più una concezione netta del rapporto necessario tra le due idee: la prova può esserne data da questo passo della " Storia della filosofia indiana „ di Colebrooke (*Transact of the Asiatic London Society* vol. I, pag. 577) " Di tutte le obbiezioni mosse al sistema dei Bhagavatas, quella a cui Vyasa dà maggior peso, è che l' anima non sarebbe eterna se fosse una cosa creata, ed avesse quindi un principio. „

Nella *Doctrine of Buddhism* leggiamo: " Nell'inferno la sorte più crudele è quella degli empii che portano il nome di Deitty: quelli che respingono la testimonianza di Buddha, e sono seguaci di quella dottrina che pone il principio degli esseri viventi nel seno della loro madre, e la fine nella morte. „

Chi concepisce la sua esistenza come un effetto del caso, deve temere senza dubbio di perderla con la morte; chi invece comprende — anche in modo generale — come essa derivi da una necessità, che

ha prodotto un'opera così meravigliosa, si limiti a un breve spazio di tempo, ma bensì che sia eterna.

Per riconoscere che l'esistenza è necessaria, l'uomo deve considerare che al momento preciso in cui comincia la sua vita, è già trascorso un tempo infinito pieno di cambiamenti pure infiniti, e che tuttavia egli esiste: l'innumerevole serie di tutti gli stati possibili è esaurita, senza aver potuto sopprimere la sua esistenza.

Se potesse mai cessare di esistere, non sarebbe già più all'istante, poichè l'infinità del tempo già trascorso, che ha esaurito tutti i fenomeni possibili già prodottisi, ci garantisce la necessità di tutto ciò che esiste.

Ciascuno deve dunque concepire sè stesso come un essere necessario, cioè la cui *essenza* implica l'*esistenza*. In queste idee si trova la sola prova immanente, vale a dire, presa dall'esperienza, della permanenza, e immutabilità del nostro vero essere: l'esistenza dev'essere necessaria poichè si è provato che è indipendente da tutti gli stati che la catena delle cause poteva portare: tutte le cause hanno avuto i loro effetti, eppure la nostra vita non ne è stata turbata come non è turbato il raggio di luce che passa attraverso l'uragano.

Se il tempo avesse potuto condurci ad uno stato felice, da lungo ci saremmo, poichè dietro di noi sia l'eternità, e allo stesso modo se avesse dovuto portarci alla distruzione da lungo avremmo finito di essere. Tutto considerato, dal fatto che noi esistiamo ora si può dedurre che noi esisteremo sempre. Perchè noi siamo l'essere che il tempo ha preso

nel suo seno, onde riempirne il vuoto; e quindi occupiamo interamente la totalità del tempo, passato, presente, avvenire, e non possiamo uscire dall'esistenza, come non possiamo uscire dallo Spazio. — Considerando bene le cose è inconcepibile che ciò che vive in tutta la sua realtà, possa un giorno ridursi a nulla, e rimanere in eterno annientato. Da ciò derivarono: presso i Cristiani l'idea della resurrezione universale, presso gli indiani l'idea della creazione perpetua del mondo per mezzo di Brahama, e altri simili dogmi dei filosofi greci.

Il grande mistero dell'essere e del non essere, a spiegare il quale erano destinati tutti questi dogmi, e molti ancora poco differenti, ha per fondamento il fatto che ciò che è sembrato costituito da una linea infinita di tempo (oggettivamente) è invece (soggettivamente) un punto unico, un presente indivisibile, sempre esistente. Ma chi può comprenderlo?

V'è E. Kant, che ha esposto questa verità con tutta la chiarezza desiderabile, nella famosa teoria dell'idealità del tempo, e della realtà unica della cosa in sè; poichè ne risulta che l'essenza delle cose, degli uomini, del mondo, stà ferma ed eterna nel "*Nunc stans*" immobile e che la successione dei fenomeni, e degli avvenimenti è una semplice conseguenza del concetto che noi ci facciamo di loro attraverso le forme della nostra intuizione, cioè attraverso il tempo.

Per conseguenza invece di dire agli uomini: "Voi avete avuto principio nella nascita, ma siete immortali" si dovrebbe loro dire: "No, tu non sei il nulla" ed insegnar loro a intendere questa parola nel senso

della massima attribuita ad Ermete Trismegisto: *Τὸ χὰρ ὂν ἀεὶ ἐσΓαι* (*Quod enim est, erit semper*) (Stob. Ecl. I, 43, 6.) — E se non si riesce anche così, se il cuore angosciato lascia udire l'antico lamento sulla paura di morire: Io vedo tutti gli esseri uscire dal nulla con la nascita e tornarvi dopo un lieve intervallo: la mia stessa esistenza oggi nel presente, sarà presto non lontano passato ed io non sarò più niente „ allora dovrete rispondere così: " Non esisti tu forse? Il presente così caro, a cui tutti voi, figli del tempo, aspirate non tanto ardore, non è forse in vostro reale possesso? Comprendi tu come vi sei arrivato? Conosci sufficientemente le vie che ci hanno portato per stabilire che ti saranno chiuse con la morte? L'esistenza del tuo essere, dopo la distruzione del tuo corpo, ti sembra impossibile e impensabile: ma ti è forse più comprensibile la tua vita attuale, e il modo con cui l'hai amata? Perchè dubitare che le vie misteriose che erano aperte per te verso il tuo presente, non rimangano anche verso l'avvenire?

Le considerazioni di questo genere sono completamente adatte a far nascere la convinzione che vi è in noi qualcosa che la morte non può distruggere, il solo modo di giungere a questa convinzione è di partire dal principio che la nascita non rappresenta per noi l'inizio della vita.

Da ciò deriva questa conseguenza: quella parte di noi che resiste all'urto della morte, non è veramente l'individuo: creato dalla generazione, avendo in sè i caratteri del padre e della madre, l'individuo appare come una semplice differenzazione della specie, e

come differenzazione deve quindi essere limitato. Così secondo queste idee, come l'individuo non conserva alcun ricordo della sua esistenza avanti la nascita, così non può conservare dopo la morte ricordo di questa vita. Ora ogni uomo pone il suo *io* nella sua coscienza, questo *io* gli appare dunque legato all'individualità, la cui scomparsa trascina con sè tutti gli attributi proprii dell'individuo, cioè quello che serve a differenziarlo dagli altri. Allora la sua esistenza senza individualità gli sembra non distinguibile dalla permanenza degli altri esseri, ed egli vede sparire il suo *io*. Ma prima di collegare in questo modo la propria vita, all'identità della coscienza, e desiderare per questo una durata senza fine dopo la morte, converebbe riflettere che tale eternità non si potrebbe ottenere che ammettendo un passato altrettanto infinito prima della nascita. Poichè siccome non si ha alcun ricordo della propria esistenza anteriore, e la coscienza comincia con la nascita, si può credere in realtà di esser venuti dal nulla. Si compera dunque l'eternità dopo la morte, con un'eternità prima della nascita, e il conto è pareggiato senza alcun profitto. Invece l'esistenza che la morte non può distruggere è ben diversa dalla coscienza individuale: essa è indipendente dalla nascita e dalla morte e sarà sempre vero a questo riguardo dire: Io esisterò in eterno, oppure: Io ho esistito in eterno: ciò ci fornisce due infinità invece di una.

Ma è veramente nella parola *io*, che risiede il più grave equivoco, e ognuno se ne renderà conto tenendo presente allo spirito il contenuto del nostro secondo libro, e la distinzione lungamente esposta

allora tra la parte volitiva e la parte conoscente del nostro essere. Secondo il modo in cui comprendo questa parola *io*, posso dire: “La morte è la mia fine assoluta„ oppure: “Io non sono che una parte infinitamente piccola del mondo: così la mia forma individuale non è che una piccola parte del mio vero essere.„ Ma l'*io* è il punto misterioso della coscienza: nello stesso modo che il punto dove s'innesta il nervo ottico, è un punto cieco, che la sostanza del cervello è insensibile, che il corpo del sole è oscuro, e che l'occhio che pure vede tutto, non vede sè stesso.

La nostra facoltà di conoscere, è interamente diretta all'esterno, poichè essa è il risultato di un' energia cerebrale prodotta solo allo scopo della conservazione di noi stessi, alla ricerca del cibo, e alla conquista della preda. Perciò ognuno conosce di sè stesso solo l'individuo quale si presenta alla percezione esterna.

Se l'uomo potesse invece aver coscienza di tutta la sua natura, allora si rassegnerebbe senza fatica alla perdita della sua individualità, e sorriderebbe della tenacia d'attaccamento a questa forma, dicendo: “Perchè inquietarmi alla perdita di questa individualità, io, che ne porto in me la possibilità di altre infinite?„ Capirebbe che, benchè non possegga la permanenza individuale, il risultato è il medesimo, avendo in sè di che supplire a questa perdita.

E non bisogna neppure dimenticare che l'individualità degli uomini è generalmente cattiva e miserabile, che perdendola essi perdono poco, e che ciò che ha ancora in loro qualche valore è l'elemento

umano universale, a cui si può promettere l'immortalità.

Certamente se l'individualità, che è immutabile e limitata, avesse una permanenza eterna, genererebbe con la sua monotonia una tale nausea, da far desiderare il nulla per sfuggire e quella sazietà. Desiderare l'immortalità di un individuo, è un voler perpetuare un errore all'infinito: poichè, in fondo, ogni individualità non è che un errore, un passo falso, un'illusione che sarebbe meglio non esistesse, e che la vita ha il compito di dissipare. — Conferma questa idea il fatto che la maggior parte degli uomini — anzi direi tutti — sono così fatti che in qualunque mondo fossero trasportati, non saprebbero esser felici. E in realtà se in un altro mondo fossero, immuni dal dolore e dal bisogno, cadrebbero in preda alla noia, e se fossero immuni dalla noia non tarderebbero a cadere in preda del dolore e del bisogno. Per mettere l'uomo in un mondo migliore: sarebbe invece necessario operare in lui stesso un cambiamento radicale, che non è. Ma per questo bisogna anzitutto ch'egli cessi dall'essere ciò che è: provvisoriamente la morte soddisfa questa condizione, ed esaminata da questo punto di vista è d'uopo riconoscerne la necessità morale. Esser trasportato in un mondo migliore, e cambiare il proprio essere, è in fondo la stessa cosa. Su ciò è basata, in ultima analisi, quella dipendenza dell'oggettivo dal soggettivo, che abbiamo notata nel primo libro: per conseguenza in questo punto la filosofia trascendentale si collega con la morale. Perciò si troverà che per svegliarsi dal sogno della vita non

esiste altro mezzo che romperne interamente la base principale: ora questa base è l'organo stesso del sogno, cioè l'intelletto e le sue forme; le due cose sono così intimamente connesse tra di loro che il sogno con l'intelletto continuerebbe a svolgersi all'infinito. Ma l'oggetto del sogno differisce completamente e non può sparire.

La paura di morire è paragonabile all'illusione di un uomo che nel sonno, credesse solo all'esistenza dei sogni, e non a quella del sognatore.

Ora, poichè la morte estingue la coscienza individuale, ci sarebbe da augurarsi che si riaccendesse per brillare in eterno? Il contenuto di questa coscienza è in gran parte, e quasi sempre una folla di meschini e miserabili pensieri terreni, e di interminabili inquietudini: possa dunque una volta riposare in quiete! Con ragione infatti gli antichi incidevano sulle pietre sepolcrali parole come queste: *securitati perpetuae* oppure: *bonae quieti.* Se anche là, come si è verificato spesso, si voleva l'eternità per la coscienza individuale, per aggiungervi ulteriori pene o ricompense, si è che si voleva conciliare la virtù con l'egoismo. Ora queste due cose sono assolutamente incalcolabili: sono completamente opposte. È invece fondata la convinzione, risvegliataci dalla vista di nobili azioni, che quello spirito d'amore che spinge l'uno a risparmiare i suoi nemici, l'altro a salvare uno sconosciuto anche col rischio della vita, questo spirito di carità non si estinguerà mai, e non potrà cadere nel nulla.

La risposta migliore al problema della permanenza dell'individuo dopo la morte si trova nella grande

teoria kantiana dell'idealità del tempo: è qui sopratutto che essa è ricca e feconda di insegnamenti, poichè sostituisce una dimostrazione teorica ma rigorosa, a dei dogmi che in un modo o in un altro conducono all'assurdo, e così risolve d'un colpo il più assillante problema metafisico. Principio fine e durata sono nozioni che prendono il loro significato solo dal tempo, ed hanno quindi valore solo in quanto che si suppone il tempo. Ma questo non ha un'esistenza assoluta, non è l'espressione del modo di *essere in sè* delle cose: è invece la forma di conoscenza che noi abbiamo della nostra vita, della nostra natura, e di quella di tutte le cose: tale conoscenza è per questo fatto assai imperfetta, e limitata ai semplici fenomeni. Solo ad essi dunque possono applicarsi le idee di fine, e di durata, e non a ciò ch'essi rappresentano, alla vera essenza delle cose, riguardo alla quale quelle idee non hanno più alcun senso. — E vedo di ciò un'altra prova nell'impossibilità di rispondere categoricamente al problema che ha per punto di partenza le nozioni di tempo, e nelle obbiezioni decisive a cui offre il fianco e soccombe ogni asserzione in un senso o nell'altro fatta a questo proposito.

Senza dubbio si potrebbe sostenere che il nostro essere in sè rimane anche dopo la morte, perchè è falso ch' esso perisca; ma si può allo stesso modo sostenere ch' esso perisce, perchè è falso che continui ad esistere: in fondo le due proposizioni sono egualmente vere. Così in questo caso si vede qualcosa che sembra un'antinomia: ma questa antinomia poserebbe soltanto su delle negazioni. Si negano due

attributi che sono opposti e in contraddizione col soggetto, solamente perchè tutta la categoria degli attributi non potrebbe convenire al soggetto. Ora, se invece di negarli assieme, li si nega separatamente, sembra che l'attributo opposto di ciò che si nega ogni volta sia contemporaneamente affermato. Questa apparenza deriva dal fatto che si confrontano qualità incommensurabili: in realtà il problema ci porta su un terreno dove è soppresso il tempo, eppure si occupa di determinazioni temporali; perciò è egualmente falso attribuirle o negarle al soggetto: insomma il problema è trascendentale. In questo senso la morte rimane un mistero.

Invece mantenere la distinzione tra il fenomeno, e la cosa in sè permette d'affermare che l'uomo — come fenomeno — è effimero, mentre la sua vera essenza rimane ed è indistruttibile, malgrado eliminandone tutte le nozioni temporali non si possa attribuirle alcuna permanenza.

Eccoci arrivati dunque ad un' idea di indistruttibilità che non è tuttavia una permanenza. È un'idea ottenuta per astrazione, che si può concepire *in abstracto,* ma siccome è sull'intuizione non sarà mai perfettamente chiara. Non dimentichiamo però che noi non abbiamo — come Kant — rinunziato a conoscere la cosa in sè ma che dobbiamo cercarla nella volontà. Lungi da noi, tuttavia, il pensiero di affermare una conoscenza assoluta, e adeguata della cosa in sè: noi abbiamo invece riconosciuto che è impossibile conoscere una cosa nella sua essenza intima ed assoluta. Poichè appena io ho una conoscenza, me ne formo una mia rappresentazione, la quale appunto perchè è

mia non può essere identica all'oggetto conosciuto: essa lo riveste anzi di tutt'altra forma facendone di un oggetto esistente in sè, un oggetto esistente per gli altri: rimane dunque un semplice fenomeno.

Per la coscienza conoscente, qualunque ne sia la natura, non esistono che dei fenomeni. E la difficoltà non è soppressa, quando l'oggetto della conoscenza è il mio stesso essere, poichè in quanto cade sotto la coscienza conoscente, diventa un riflesso del mio essere, un elemento differente, e quindi — in certo qual modo — un fenomeno.

Così, in quanto io sono un soggetto conoscente, io trovo me stesso, e il mio essere come un semplice fenomeno: e invece in quanto sono io stesso quest'essere, non sono più un soggetto conoscente. Poichè la conoscenza è un attributo secondario del nostro essere, un effetto della natura animale del nostro *io*: ciò che ho già dimostrato nel secondo libro. A rigor di termini noi conosciamo la nostra stessa volontà, come un fenomeno, e non nella sua essenza intima e assoluta. Ma (e l'ho già dimostrato nel secondo libro, e nello scritto sulla “ *Volontà della natura* „) se per comprendere la realtà delle cose noi lasciamo quelle di cui abbiamo nozione solo mediatamente, e ci atteniamo all' unico fenomeno, la cui essenza ci è possibile vedere immediatamente, cioè a noi stessi, troviamo che la volontà è il principio ultimo e il nocciolo della realtà: riconosciamo dunque la volontà come cosa in sè, poichè essa non ha lo spazio come forma, ma siccome conserva invece la forma del tempo, non è propriamente essa che riusciamo ad afferrare, ma bensì la sua più

immediata manifestazione, e quindi la nostra conoscenza della cosa in sè non è nè assoluta, nè completa, nè adeguata. Fatta questa riserva noi stimiamo la nozione di volontà come identica a quella della cosa in sè.

All'uomo — in quanto è un fenomeno di tempo — si può applicare il concetto di fine, e la conoscenza empirica ci presenta chiaramente la morte come fine di questa esistenza temporanea. La fine della persona è reale quanto lo è stato il suo principio, e in questo senso noi non esisteremo dopo la morte, come non esistevamo prima della nascita. Tuttavia la morte non può sopprimere più di quello che la nascita aveva creato: non può quindi distruggere ciò che fin da principio aveva reso possibile la nascita. In questo senso, *natus* e *denatus* sono due felici espressioni.

Ora la conoscenza empirica non rivela che semplici fenomeni: essi solo dunque soggiacciono alla condizione temporanea del nascere e morire, e non la sostanza loro, la cosa in sè. Per essa l'opposizione creata dal cervello tra la nascita e la morte non esiste: perde tutto il suo significato. La cosa in sè non può dunque essere toccata dalla fine temporanea di un fenomeno temporaneo, e conserva sempre la sua esistenza a cui non si possono applicare le nozioni di principio, durata, fine. E in tutti gli esseri, compreso l'uomo questa essenza intima, cercata accuratamente risulta essere la volontà. La coscienza invece sta nella conoscenza, e la conoscenza — come abbiamo dimostrato — essendo una funzione cerebrale, e una funzione organica, appar-

tiene al semplice fenomeno, e con esso finisce: solo la volontà, di cui è opera, o piuttosto immagine il corpo, è indistruttibile.

Il carattere essenziale della mia filosofia è: distinzione rigorosa tra la volontà e la conoscenza, e ciò con una superiorità della prima: e qui sta la soluzione del contrasto che si offre a noi sotto le forme più diverse, contrasto comune anche alle coscienze meno evolute, tra l'idea che la morte sia la nostra fine, e l'intuizione che noi siamo eterni e indistruttibili, secondo la massima di Spinoza: *sentimus experimurque nos aeternos esse.* L'errore di tutti i filosofi consisteva nel porre nell'intelletto il principio metafisico, indistruttibile ed eterno nell'uomo, mentre invece risiede nella volontà che è l'unica originaria e completamente differente dall'intelletto. Questo è — come dimostrai nel secondo libro — un fenomeno secondario che ha le sue cause prime nel cervello, e con lui principia e finisce. La volontà sola è il complesso di condizioni determinanti, e il nocciolo centrale del mondo dei fenomeni: e quindi è indipendente dalle forme del mondo, indipendente dal tempo, e perciò indistruttibile.

Con la morte la coscienza scompare, ma non scompare ciò che produceva e manteneva la coscienza: la vità si estingue ma non il principio animatore ch'essa racchiudeva. Non è dunque errato l'istinto che dice all'uomo che in lui esiste un principio imperituro. La stessa freschezza e la vivacità dei ricordi dei tempi più lontani e della nostra infanzia sono una prova dell'esistenza in noi di un principio che non segue il tempo nella sua evoluzione,

ma rimane invece senza invecchiare, immune da cambiamenti. Che cosa sia in sè questo principio imperituro è difficile spiegare. Non è la coscienza e non è neppure il corpo su cui riposa la coscienza. È piuttosto il fondo su cui riposano corpo e coscienza: e ciò, nella nostra coscienza, non risulta essere la volontà? All'infuori di questa manifestazione che è la più immediata, non possiamo sapere nulla, poichè la nostra conoscenza non può oltrepassare la coscienza: così quando ci domandiamo quale sia quel principio che è al di là della coscienza, quando ricerchiamo la sua essenza intima ed assoluta dobbiamo rimanere senza risposta.

Nel mondo dei fenomeni, in virtù delle sue forme — tempo e spazio — che ne costituiscono l'individualità, la sorte dell'uomo sembra la morte, quella della specie una durata, ed una vita infinita. Ma nelle cose in sè, dove non esistono le forme del fenomeno cadono subito le differenze tra specie e individuo, e tutte due divengono immediatamente eguali.

La volontà di vivere esiste interamente sia nell'individuo, sia nella specie, e così l'indistruttibilità della specie è semplicemente un'immagine di quella dell'individuo.

È molto importante comprendere che il nostro vero essere, non può essere distrutto dalla morte: ma siccome la comprensione di questa verità è subordinata alla distinzione tra fenomeno, e cosa in sè, io voglio quì porre in piena luce questa differenza, partendo dal fatto opposto alla morte, cioè alla nascita degli esseri animati mediante la gene-

razione. Poichè la nascita — misteriosa quanto la morte — lascia scorgere immediatamente non solo la differenza fondamentale che corre tra fenomeno, e cosa in sè, cioè tra il mondo come rappresentazione, e il mondo come volontà, ma anche la eterogeneità delle loro leggi rispettive.

L'atto generativo infatti ci appare sotto duplice aspetto: dapprima come coscienza interna, di cui il solo oggetto è la volontà con tutte le sue affezioni, poi come coscienza esterna, cioè del mondo come rappresentazione, o della realtà empirica delle cose. Ora per la coscienza interna, cioè dal punto di vista intimo e soggettivo della volontà, questo atto si manifesta come la soddisfazione immediata e perfetta della volontà: vale a dire la voluttà. Invece dal punto di vista della rappresentazione, e cioè dal punto di vista oggettivo della coscienza esterna, questo atto non è che la trama di un tessuto meraviglioso, non è che la base dell'organismo ingegnosamente complicato, che con uno sviluppo ulteriore diventerà visibile pei nostri occhi stupiti. Quest'organismo, di cui solo quelli che conoscono l'anatomia possono comprendere l'ingegnosità, e la perfezione, questo organismo si può imaginarlo, dal punto di vista della rappresentazione, come un sistema concepito dopo accurate meditazioni, con grande arte e perizia, come un'opera uscita in seguito a un lungo e profondo studio; invece dal punto di vista della volontà, la nostra coscienza interna ci mostra quest'organismo, come il risultato di un atto che esclude ogni riflessione, l'effetto di un impulso

cieco e impetuoso, di una sensazione di voluttà infinita.

Questo contrasto rammenta molto quello — già notato — da un lato tra la facilità con cui la natura forma le sue opere, e l'indifferenza con cui le abbandona alla distruzione, e dall'altro, la perfezione meditata e l'arte spesa nella costruzione di queste opere, che ci farebbero credere a enormi difficoltà per crearle, e a cure gelose per conservarle, mentre avviene precisamente il contrario. Queste considerazioni — in verità non comuni — ci hanno permesso di avvicinare due facce opposte del mondo e di avvicinarle in modo da poterle abbracciare con lo sguardo; bisogna ora non perderle di vista, per persuaderci dell' impossibilità assoluta di applicare la legge dei fenomeni, o del mondo come rappresentazione, al mondo come volontà o delle cose in sè.

Così potremo capire come nella rappresentazione, cioè nel mondo dei fenomeni, noi assistiamo ora ad una apparizione dell'essere dal nulla, ora ad un annientamento assoluto dello stesso essere, e invece dall'altro lato, delle cose in sè, ci troviamo dinnanzi a una vita a cui non si può — senza cambiare il significato — applicare i concetti di nascita e di morte. Poichè risalendo al punto iniziale, dove nella coscienza intima il fenomeno confina con la cosa in sè, noi abbiamo visto che là sono due quantità assolutamente incommensurabili, e che tutto il modo di essere, e le leggi fondamentali dell'una non significano nulla per l'altra.

Quest' ultima considerazione — io credo — sarà

capita da poche persone, e dispiacerà ed urterà quelli che non la comprenderanno; ma ciò non potrà indurmi a sacrificare un'idea che serve ad illuminare meglio la mia teoria.

Al principio di questo capitolo ho spiegato l'origine del nostro grande attaccamento alla vita, o meglio ancora della nostra paura di morire: questa paura non deriva dalla conoscenza, perchè essa verrebbe allora dal riconosciuto valore della vita; ma deriva invece direttamente dalla volontà, spogliata da ogni conoscenza, quando nella sua primitività non è che un cieco voler-vivere. È l'istinto illusorio di voluttà che ci attira entro la vita, ed è l'altrettanto illusoria paura di morire che vi ci trattiene. I due istinti nascono direttamente nella votontà, spoglia di ogni conoscenza. Se l'uomo fosse solamente un essere conoscente la morte non solo dovrebbe essergli indifferente, ma dovrebbe anzi sembrargli la benvenuta.

Ora — e le considerazioni fin quì esposte ce lo insegnano — l'elemento distrutto dalla morte è soltanto la coscienza conoscente; la volontà invece, appunto perchè cosa in sè, e fondamento di ogni fenomeno individuale, è indipendente da tutto ciò che si basa su nozioni di tempo, e quindi imperitura. I suoi sforzi per esistere, per manifestarsi e produrre così il mondo non finiscono mai: il fenomeno li segue, come l'ombra segue il corpo, ed è solo l'immagine visibile del suo essere. E se in noi stessi, essa teme la morte, ciò succede perchè la conoscenza le mostra l'esistenza come un fenomeno individuale, dandole l'illusione di finire assieme al

fenomeno, quasi come un'immagine riflessa nello specchio sembra sparire quando si spezza lo specchio: questo pericolo contraria il suo cieco volervivere, e la morte quindi riempie di paura.

Da ciò risulta che il solo elemento in noi suscettibile della paura di morire, e che difatti ha paura, è la volontà, che tuttavia non è toccata dalla morte, mentre l'unico elemento soggetto a perire, e che difatti perisce, è quello che la natura ha reso non suscettibile ad aver paura, come di avere emozioni o di volere, e perciò indifferente all'essere e al nonessere: è la conoscenza soggettiva, l'intelligenza, che esiste realmente solo nei suoi rapporti col mondo come rappresentazione — cioè obbiettivo — di cui è correlativa, e la cui esistenza in fondo, forma un tutto unico con quella dei fenomeni.

Così, se la coscienza individuale non sopravvive alla morte, sopravvive quella parte che sola teme la morte, cioè la volontà. Ciò spiega il fatto che in ogni epoca i filosofi — dal punto di vista della conoscenza — hanno esposto in tutti i tempi le ragioni più giuste per togliere la paura della morte, e che tuttavia queste ragioni non hanno mai potuto toglierla, perchè essa ha la sua radice non nella conoscenza, ma bensì nella volontà. E dal fatto che non l'intelligenza, ma la volontà è l'elemento indistruttibile del nostro essere, derivò il fatto che tutte le religioni, e tutti i filosofi promisero l'eternità alle virtù della volontà o del cuore, e non a quelle dello spirito e dell'intelligenza.

Ancora un'osservazione che può servire alle nostre ricerche: la volontà che costituisce il nostro

essere *in sè*, è di natura assai semplice: essa può volere, e non conoscere. Il soggetto conoscente invece è un fenomeno secondario nato dall'oggettivazione della volontà; è il centro della sensibilità del sistema nervoso dove convergono i raggi di attività da tutte le parti del cervello. Con questo deve dunque sparire.

È nella coscienza che risiede il soggetto conoscente; nel solo elemento capace di conoscere; posto in faccia alla volontà come uno spettatore che osservi, benchè da essa derivato non la vede che come cosa differente da sè estranea; ne ha quindi solo una conoscenza empirica, temporanea, frammentaria, unicamente a mezzo delle eccitazioni e dei suoi atti successivi: di più ne apprende le decisioni *a posteriori*, e spesso per via indiretta.

Perciò si spiega come il nostro vero essere sia per noi, o meglio per l'intelletto, un vero enigma, e come l'uomo si creda nato da poco e perituro, mentre la sua essenza intima è indipendente dal tempo, e quindi eterna. Ora perchè la volontà è incapace di conoscere, inversamente l'intelletto, o soggetto conoscente, cioè la sola parte di noi capace di conoscere, è incapace di volere. Anche di questo fatto si possono dare prove fisiche: come si è già detto nel secondo libro, Bichat dice che le diverse emozioni agitano direttamente tutte le parti dell'organismo e ne disturbano le funzioni, mentre il cervello ne è soltanto toccato, e molto indirettamente (*De la vie e de la mort.* art. 6 § 2). Da ciò si deduce che il soggetto conoscente considerato in sè, e come tale, non prende parte ed interesse a cosa alcuna, ma

considera con indifferenza l'essere e il non essere non solo di ogni cosa, ma anche di sè stesso. Incapace di avere interesse, perchè dovrebbe essere immortale? Egli cessa di esistere con la manifestazione temporanea della volontà, cioè con l'individuo assieme a cui era nato. È una lampada che si spegne dopo aver compiuto il suo lavoro.

L'intelletto, come il mondo visibile che in lui solo esiste, sono semplici fenomeni della cosa in sè, la quale non è affatto negata dalla loro natura finita. L'intelletto è una funzione del sistema nervoso cerebrale: ora questo sistema, come del resto tutto il corpo, non è altro che la volontà oggettivata. Perciò l'intelligenza è basata sulla vita corporea dell'organismo, e l'organismo stesso è basato a sua volta sulla volontà. Il corpo organico può dunque in un certo senso esser considerato come un intermediario tra la volontà e l'intelletto, benchè in realtà sia la volontà stessa, che manifestatasi nello spazio, si offre alla percezione dell'intelligenza. La nascita e la morte sono il rinnovellarsi costante della coscienza di questa volontà la cui natura non ammette nè principio nè fine, e che è in certo qual modo la sostanza dell'esistenza. (Nondimeno questo rinnovellarsi porta in sè la possibilità di una negazione del voler-vivere).

La coscienza è la vita del soggetto conoscente, o del cervello, e la morte è il termine di questa vita. Da ciò risulta che la coscienza è peritura, sempre nuova, sempre pronta a ricominciare e rinascere. Solo la volontà rimane; perchè essa sola ha interesse ad esistere, essendo volontà di vivere. Il sog-

getto conoscente in sè, non si interessa di alcuna cosa. Nell'*io* si riuniscono le due tendenze. In ogni individuo la volontà si è procurata un intelletto la cui luce le serve per proseguire il proprio cammino. — Diremo di sfuggita che forse la paura di morire deriva dal fatto che la volontà non riesce a staccarsi dall'intelletto toccatole nel corso naturale delle cose, da questa guida e custode, senza la quale si sente cieca e disarmata.

A questa spiegazione si ricollega l'esperienza morale di tutti i giorni, che ci insegna a scorgere l'unica realtà nella volontà; e invece nella volontà *oggettivata* forme secondarie della conoscenza, semplici fenomeni, fumo, schiuma, simile al vino che Mefistofele versava nella cantina d'Auerbach; noi pure dinnanzi ad ogni piacere possiamo dire: “ mi sembrava tuttavia di bere del vino „.

Il terrore della morte deriva in parte dall'apparenza illusoria, che l'*io* debba sparire e invece il mondo rimanere. Il contrario è vero: il mondo sparisce ma la sostanza intima dell'*io* rimane, il sostegno e il creatore di quell'*io* nella cui rappresentazione soltanto, il mondo esisteva. Col cervello sparisce l'intelletto, e coll'intelletto il mondo oggettivo che ne è una semplice rappresentazione. Che poi in altri cervelli continui come prima a vivere un mondo tutt'affatto simile, è cosa indifferente per l'intelletto che sparisce.

Se dunque l'unica realtà non fosse nella volontà, se ciò che resiste alla morte non fosse l'esistenza morale, allora, siccome l'intelletto si spegne portando con sè il mondo che aveva creato, la vita delle

cose non sarebbe altro che una successione di sogni brevi e cupi, senza alcun legame; poichè la permanenza della natura senza conoscenza sta unicamente nella rappresentazione temporanea che ne dà la natura conoscente. Quale sarebbe dunque la realtà in tutto l'universo? Uno spirito del mondo che senza scopo e senza fine continuerebbe a fare sogni cupi e opprimenti.

L'individuo in preda alle angoscie della morte ci offre uno spettacolo strano che quasi moverebbe il riso; il padrone del mondo, quello che riempie ogni cosa del suo essere, e per cui solamente esiste ogni cosa, perde il coraggio e teme di sparire nell'abisso del nulla eterno, mentre in realtà tutto è pieno di lui, e non c'è luogo ove egli non sia, non c'è essere in cui egli non viva: poichè non è l'esistenza che lo porta, è lui che porta l'esistenza. E tuttavia è lui che si dispera, nell'individuo preso dal terrore della morte, sotto il peso di quell'illusione dovuta al *principium individuationis*, che gli fa sembrare l'esistenza limitata a quella dell'essere che sta per morire: quest'illusione fa parte del sogno opprimente in cui rimase immerso come *volontà di vivere*. Ma al morente si potrebbe dire: Tu cessi di essere qualche cosa che sarebbe meglio non fossi mai stato.

Finchè non sopraggiunge una negazione del voler -vivere, la parte di noi che la morte risparmia, è il nocciolo, il germe di una nuova esistenza, in cui si ritrova un individuo così fresco e originario, che — colpito d'ammirazione — è costretto a meditare su sè stesso. Da ciò deriva quella tendenza al sogno

è all'entusiasmo, comune ai giovani, nel tempo in cui la loro coscienza ancor fresca, raggiunge il suo sviluppo. Ciò che il sonno è per l'individuo, la morte è per la volontà come cosa in sè. La volontà non si rassegnerebbe a continuare, per l'eternità le stesse tribolazioni, le stesse sofferenze, se conservasse il ricordo e l'individualità. Perciò se ne spoglia: v'è il Lete, e rianimata dal sonno della morte, provvista di un altro intelletto, essa riappare sotto la forma di un nuovo essere " una nuova giornata, lo spinge verso nuove rive „.

Come affermazione della volontà di vivere l'uomo trova nella specie la radice della sua esistenza. La morte diventa così la perdita di un'individualità, per riacquistarne un'altra: cioè un cambiamento di individualità fatto per opera esclusiva della volontà. Poichè in questa soltanto sta la forza eterna capace di produrre la sua esistenza e il suo *io*, ma tuttavia incapace — data la natura dell'*io* — di conservare la vita. La morte è dunque la smentita che l'*exentia* di qualunque essere si vede infliggere dall'*existentia;* è la presentazione del contrasto ch'è chiuso in ogni vita individuale,

poichè tutto ciò che nasce è degno di morire.

Tuttavia questa medesima forza, cioè la volontà, è padrona di un numero infinito di esistenze simili, col loro *io,* che saranno altrettanto vane ed effimere. Ora poichè ogni *io* ha la sua propria coscienza, in rapporto a questa un numero infinito di *io* non sarà differente da uno solo. Da questo punto di vista il significato delle parole *aevum*, *αἰών* si applica contemporaneamente alla vita individuale, e all'eternità,

e ciò non per puro caso: il che lascia scorgere confusamente che le due cose sono assolutamente identiche; e allora che differenza passa tra il fatto che io viva lo spazio di una vita, o che io viva per un tempo infinito?

Certamente noi non possiamo rappresentarci bene tutto ciò che precede, senza ricorrere alle nozioni di tempo, benchè esse non dovrebbero entrare quando si tratta della cosa in sè. Ma ciò è una conseguenza dei limiti invariabili della nostra intelligenza, i quali fanno sì ch'essa non possa mai spogliarsi di questa forma, la prima e la più immediata di tutte le sue rappresentazioni, per operare poi senza di questa. Eccoci quindi condotti ad una specie di metempsicosi, la quale però non prende l'anima (ψυχή) tutta intera, cioè anche la conoscenza, ma bensì la sola volontà: ciò distrugge tutte le sciocchezze che si dicono sulla trasmigrazione delle anime.

Di più bisogna notare che noi abbiamo la coscienza che la forma del tempo interviene solo come un inevitabile accomodamento alla natura limitata all'intelletto.

Se poi ci appoggiamo sulla tesi esposta nel Cap. 45, che il carattere, cioè la volontà è eredità paterna, mentre l' intelligenza è materna, la nostra teoria è confermata poichè dice che la volontà umana al momento della morte si separa dall'intelletto avuto dalla madre alla nascita, per riceverne uno nuovo in una nuova nascita, conforme alla sua natura e alle modificazioni portate dal necessario succedersi delle cose: tale intelletto forma un essere che non conserva alcun ricordo di una vita anteriore, essendo

l'intelligenza la sola capace di ricordare, ma peritura; sostanza mortale del nostro *io:* da ciò risulta che a questa dottrina si addice di più il nome di palingenesi, che quello di metempsicosi. Queste continue rinascenze costituirebbero così la successione di sogni di vita, di una volontà indistruttibile, fino al momento in cui, perfezionata e istruita dalle conoscenze estese, avute sempre con forma nuova, essa si deciderebbe a sopprimere sè stessa.

Questa teoria si trova d'accordo con la dottrina esoterica — per così dire — del buddhismo, quale ci è noto attraverso le ultime ricerche. Infatti il buddhismo insegna non la metempsicosi, ma una speciale palingenesi (rigenerazione) fondata su di una base morale, svolta e manifestata con grande profondità. È facile convincersene leggendo l'esposizione notevole che ne dà Spence Hardy nel *Manual of Buddhism* p. 394-396 (confr. p. 429, 440, 445 dello stesso libro) e la conferma fornita da Taylor nel *Prabodh Chandro Daya,* Londra 1812, p. 35, da Sangermano nel *Burmese empire,* come pure in *Asiat, researches,* vol. VI, p. 179 e vol. IX, p. 256. Anche l'utilissimo *Compendio sul buddhismo* del tedesco Köppen contiene notizie esatte a questo proposito. Tuttavia per la gran massa dei buddhisti la dottrina è troppo fine, e perciò si insegna loro la metempsicosi ch'è più facile a capirsi.

Del resto non si può disconoscere che anche ragioni empiriche militano in favore della palingenesi. Difatti vi è una relazione evidente tra le nascite e le morti; relazione che si manifesta con una maggiore fecondità nella razza umana, dopo epidemie

distruttrici. Allorchè nel XIV secolo, la peste nera spopolò una gran parte del vecchio mondo, si ebbe subito dopo nella razza un grande fecondità, e le nascite di gemelli furono numerosissime: di più — e ciò è stranissimo — nessuno dei bambini nati allora ebbe la dentatura completa; la natura obbligata a spese grandi, economizzava nei particolari.

Questo fatto è narrato da F. Schnurrez *“ Cronaca delle epidemie „* 1825. Ed anche Caspez *“ Sulla durata probabile della vita umana „* conferma il principio che nelle popolazioni il numero delle nascite ha grande influenza, sulla durata della vita, e la mortalità è sempre proporzionale al numero delle nascite: cioè il numero dei nati e quello dei morti vanno sempre di pari passo, in eguale proporzione: ciò che egli prova con numerosi esempi dei diversi paesi nelle loro differenti provincie.

Tuttavia non è possibile che esista un legame fisico causale tra la *mia* morte prematura, e la fecondità di un altro letto nuziale, o viceversa. Quì senza dubbio, il principio metafisico viene a spiegare un fatto di natura fisica. A dire il vero, ogni individuo nato entra fresco e gioioso nella vita, come se essa fosse un dono, ma invece non può essere e non è un dono. La sua esistenza giovane è compensata da un'altra vecchiaia di un essere che è già sparito, ma che aveva in sè il germe indistruttibile da cui è nata la nuova vita: le due esistenze ne formano una sola. Trovare il punto di passaggio tra l'una e l'altra sarebbe dare la soluzione del grande enigma.

Questa verità non è stata mai interamente disconosciuta, ma non è stata spiegata in modo completo

ed esatto, come lo permette solo le mia teoria sull'essenza originaria e metafisica della volontà, e sulla natura secondaria, e organica dell'intelligenza.

Infatti noi troviamo che la teoria della metempsicosi, è fin dai tempi più antichi e più nobili, sparsa nell'umanità come convinzione della maggior parte degli uomini, e di tutte le religioni, (fuorchè il giudaismo e le religioni che ne nacquero), tuttavia solo nel buddhismo se ne trova l'espressione più fine, e più vicina alla verità. Così, mentre i cristiani si consolano con la speranza di rivedersi in un altro mondo, dove ci si ritroverebbe con la medesima individualità e ci si riconoscerebbe subito, per le altre religioni invece ci si incontra fin d'ora, ma in incognito: e cioè nel ciclo delle nascite, in virtù della metempsicosi, o della palingenesi, le persone che sono oggi in relazione o in contatto con noi, rinasceranno assieme a noi, e avranno a nostro riguardo i sentimenti che nutrono oggi, siano essi amichevoli, od ostili. (Vedere Spencer Hardy. *Manual of Buddhisme,* p. 162). Senza dubbio tale riconoscimento tra gli individui è limitato a un vago sentimento, ad una rimembranza, che non può diventare cosciente, e ci riporta a tempi infinitamente lontani — eccettuato il Buddha che ha il privilegio di conoscere, come sta scritto nelle *Iatakas* le sue nascite anteriori e quelle degli altri.

È certo ad ogni modo, che in alcuni momenti di disposizioni favorevoli dell' intelletto, esaminando oggettivamente nella sua realta, la condotta degli uomini, ci si impone la convinzione intuitiva che essa è sempre eguale, non solo quanto all'Idea (Pla-

tonica), ma anche nella sua essenza e quindi il modo d'agire di questa generazione, non differisce da quello della generazione che l'ha preceduta.

In che consiste questa essenza? Ecco la domanda a cui la mia teoria ha risposto. La convinzione intuitiva di cui ho parlato, può derivare dal fatto che — in momenti di disposizione favorevole — il tempo e lo spazio, lenti che ingrandiscono, arrestano la loro influenza.

Obry nel suo libro eccellente "*Del Nirvana indiano*" p. 13, dice con ragione: Questa vecchia credenza ha girato per tutto il mondo, ed era tanto diffusa nell'antichità che un dotto anglicano la stimò senza padre, senza madre, senza genealogia. (Ths. Buinet, *Histoire du Manicheisme*, II. p. 391). Già insegnata nei *Veda*, come in tutti i sacri libri indiani, la metempsicosi è — come tutti sanno — centro del brahmanesimo, e del buddhismo, ed essa regna anche oggi in tutte le parti dell'Asia non occupate dell'Islamismo, cioè in più di metà della razza umana, come la credenza più logica e che ha la maggiore influenza pratica. La metempsicosi era anche elemento della religione egiziana (Herodote, II p. 123); Orfeo, Pitagora e Platone l'accettarono con entusiasmo, e i pitagorici più degli altri vi si attennero strettamente. Che la si insegnasse nei misteri greci risulta da Platone (Libro IX delle leggi) da Nemesio (*De nat. hom.*, C. II) che dice: *Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.* E così pure l'Edda, specialmente nella Voluspa, insegnava la metempsicosi, la quale era

anche elemento di base della religione druidica (Caes. De bello Gallico. VI. — A. Pictet. *Le mystère des Bardes de l'ile de Bretagne* 1856).

Ancor oggi esiste nell'Indostan una setta maomettana, chiamata dei Bohrals, che segue la dottrina della metempsicosi e si astiene quindi da ogni cibo animale: su questa setta ci da notizie Colebrooke nelle *Asiat. Res,* vol. VII p. 336. Se ne trovano tracce anche tra le popolazioni americane e negre, e presso gli australiani, se si deve credere al giornale *Times* (20 gennaio 1841) che narra l'esecuzione di due selvaggi condannati per incendio e assassinio. Ecco come dice: “Il più giovane dei due camminava verso la sua sorte con animo impavido e risoluto, pieno — a quanto pareva — dell'idea di vendicarsi: poichè la sola espressione comprensibile ch' egli adoperasse era la convinzione espressa di rinascere come “uomo bianco„ e questa idea gli dava tanta risolutezza„. E così pure in un libro di Unyewitter, l'*Australia,* 1863, si dice che i Papuasiani della Nuova Olanda, consideravano i bianchi come loro parenti ritornati al mondo.

Da tutto ciò che precede risulta come la credenza della metempsicosi sia una convinzione formatasi naturalmente nell'uomo, appena egli comincia a riflettere. Questa credenza è dunque il naturale principio filosofico della ragione umana, e non le tre cosidette idee della ragione di Kant: e se non regna ovunque si è perchè in alcune parti fu bandita da successive religioni.

Io ho notato anche come la teoria della metempsicosi risulti evidente in modo immediato anche a

chi ne sente parlare per la prima volta. Basta vedere poi come Lessiny stesso ne assuma seriamente la difesa, negli ultimi sette paragrafi del suo libro: *Educazione dell'umanità.* Anche Lichtenberg dice nella sua *Autobiografia:* Io non posso liberarmi dell'idea di essere morto prima di nascere. Hume stesso benchè empirico a oltranza, dice nella sua scettica opera sull'immortalità: "La metempsicosi è dunque l'unico sistema a cui la filosofia possa prestare attenzione „.

Contrario a questa dottrina che pure è sparsa nel mondo ed è evidente per i saggi come per il volgo, è il giudaismo con le due religioni che ne sono uscite: infatti esse insegnano come l'uomo sia nato dal nulla, e lasciano a lui la difficoltà di collegare questa tesi ad una immortalità *a parte post.* È vero che col ferro e col fuoco sono riuscite a cacciare dall'Europa, e da una parte dell'Asia la credenza primitiva e consolante della metempsicosi: ma non sappiamo per quanto tempo.

La storia dei primi tempi della chiesa ci mostra con quale pena si sia ottenuto ciò: la maggior parte degli eretici, quali Simoniani, Basilidiani, Valentiniani, Marcioniti gnostici, e Manichei, ammettevano la metempsicosi. Anche gli ebrei l'accettarono in parte, su testimonianza di Tertulliano, e di Giustino *(Dialoghi).* Il Talmud racconta che l'anima di Abele, passò nel corpo di Seth e poi in quello di Mosè. Il passo della Bibbia (S. Matteo XVI 13-15) non ha alcun senso ragionevole senza l'ipotesi della metempsicosi. Ed anche Luca, che riproducendo quel passo vi aggiunge: *uno degli antichi profeti risusci-*

tati, ammette la supposizione che un antico profeta possa risuscitare in carne ed ossa: e dato ch' egli sapeva che tale profeta morto sei o settecento anni prima era già ridotto in cenere, senza la metempsicosi ciò sembrerebbe un'assurdità.

Alla trasmigrazione delle anime e all'espiazione dei peccati commessi in una vita anteriore il cristianesimo ha sostituito il dogma del peccato originale, cioè l'espiazione del peccato commesso da un altro individuo. Le due dottrine identificano — per uno scopo morale — l'uomo d'oggi, con quello vissuto prima: la metempsicosi con un rapporto mediato.

La morte è una serena lezione inflitta dalla successione delle cose, alla volontà di vivere, e ancor di più all'egoismo che ne è elemento essenziale: si può imaginarla come un' espiazione della colpa di vivere. È lo scioglimento doloroso del nodo che l'atto generativo aveva formato con la voluttà; è la distruzione violenta, dovuta alla penetrazione di una causa esterna, dell'errore fondamentale del nostro essere; è la grande disillusione. Noi siamo, in fondo, qualche cosa che non dovrebbe essere: perciò cessiamo di esistere.

L'essenza dell'egoismo sta nel fatto che l'uomo limita alla sua persona tutta la realtà, imaginando di vivere solo in questa persona e non in altre. La morte sopprimendo la sua persona lo disinganna: così la sua volontà che è l'essenza intima vivrà ormai in altri individui; l' intelletto invece, ch'è semplice fenomeno, e parte del mondo come rappresentazione, continuerà ad esistere appunto nella rappresentazione, ossia nell'essenza oggettiva delle

cose, cioè il mondo esteriore di prima. Dunque tutto il suo *io,* vivrà solamente in ciò ch'egli considerava come il *non-io,* poichè cessa ogni differenza tra l'interno e l'esterno.

Quì debbo rammentare quanto ho detto nel mio saggio sul *Fondamento della morale:* l'uomo migliore è quello che fa meno differenza tra sè stesso, e gli altri. Da ciò risulta evidente in quale proporzione la morte possa esser considerata come annientamento dell'essere.

Ma se partiamo dal principio che la differenza tra il mio *io* e gli altri uomini è solamente esterna, e che essendo basata sullo spazio e quindi sul fenomeno non è affatto reale, noi vedremo come la scomparsa dell'individualità, sia la scomparsa del fenomeno, e perciò una perdita apparente. Qualunque realtà questa differenza abbia nella coscienza empirica, dal punto di vista metafisico le due frasi: " Io muoio, ma il mondo continua ad esistere „, e: " Il mondo finisce, ma io continuo ad esistere „ non sono tra loro differenti.

Al di sopra di tutto la morte è la grande creazione per perdere il proprio *io:* felice chi sa approfittarne! Durante la vita la volontà dell'uomo non è libera: la sua condotta è sempre basata su un carattere invariabile, regolata dalla necessità e dalla successione delle cause.

Ora, ciascuno porta in sè il ricordo di qualche azione che lo rende scontento di sè stesso. Se la sua esistenza durasse all' infinito, per l'invariabilità del suo carattere l'uomo continuerebbe ad agire nel medesimo modo. È dunque necessario ch'egli cessi

d'esistere perchè possa rinascere rinnovato dal germe della vita. La morte tronca ogni legame, la volontà ridiventa libera, poichè è nell'*esse*, e non nell' *operari* che risiede la libertà: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes eiusque opera evanescunt.* È una massima celebre dei Veda ripetuta a sazietà da tutti i pedanti.

La morte segna il momento liberatore da un'individualità ristretta e uniforme che lungi dal rappresentare la vera essenza del nostro essere ne rappresenta piuttosto un'aberrazione: la libertà vera e primitiva ci è in quell' istante restituita, come una *restitutio in integrum.* Da ciò sembra derivare l'espressione di calma e di pace che appare sul viso di quasi tutti i morti. In generale la fine del giusto è dolce e serena: ma il morire senza repugnanza, volentieri, e con gioia, è privilegio del rassegnato, di colui che rinuncia alla volontà di vivere e la rinnega: e perciò non sente alcun desiderio che il suo *io* rimanga. Egli lascia l'esistenza che noi conosciamo senza dolore: ciò che lo sostituisce è il *nulla* ai nostri occhi, appunto perchè l'attuale esistenza, paragonata a quella, costituisce un nulla.

Il Buddhismo la chiama *Nirvana,* che vuol dire *estinzione.*

VITA DELLA SPECIE

Nel capitolo precedente ho ricordato che le idee (platoniche) dei differenti gradi degli esseri, che sono oggettivazione adeguata della volontà di vivere si presentano alla conoscenza individuale legate alla forma del tempo come specie, cioè come una serie di individui successivi ed eguali, uniti in catena dall'atto generativo, e di più ho detto che la specie era l'Idea (εἴδος *species*) estesa nello spazio.

Perciò l'essenza intima di ogni essere sta nella specie, benchè essa a sua volta non si manifesti che negli individui. Senza dubbio la volontà giunge alla coscienza di sè solo nell'individuo, ed è quindi riconoscibile solo nello stato individuale, tuttavia la coscienza ha in sè stessa la convinzione che l'oggettivazione reale del nostro essere sta nella specie, e tale convinzione si manifesta nell'importanza che assumono agli occhi dell'individuo, gli interessi della specie, come *specie*: e cioè i rapporti sessuali, la procreazione, e il nutrimento della prole. Da ciò derivano gli ardori nell'amore degli animali, così ben descritti da Burdach (*Fisiologia* vol. I. § 247. 257); derivano le cure e i capricci dell'uomo nella scelta dell'individuo che deve servirgli alla soddi-

sfazione del suo istinto sessuale, l'esaltazione di questo istinto fino all'amore appassionato — a cui dedicherò un capitolo speciale — e infine l'affetto illimitato dei genitori per la prole.

Nei complementi del secondo libro ho paragonato la volontà di vivere alla radice, l'intelletto alla cima dell'albero; nulla di più esatto dal punto di vista interiore, o psicologico. Ma esternamente, o dal punto di vista fisiologico le parti genitali sono la radice, e la testa la cima.

Alla nutrizione servono, non già le parti genitali, ma le villosità della mucosa intestinale: tuttavia esse non sono la radice, perchè è per mezzo degli organi genitali che l'individuo si ricollega alla specie. Fisicamente egli è un prodotto della specie: metafisicamente un'immagine più o meno perfetta dell'Idea che si manifesta come specie nella forma del tempo. In conseguenza di tale rapporto la più grande vitalità, come il maggior indebolimento, del cervello, e degli organi genitali sono fatti tra loro connessi, e simultanei.

L'istinto sessuale può esser considerato la linfa che attiva l'albero, su cui germina la vita dell'individuo; come la foglia che nutre, e contemporaneamente è nutrita dalla pianta: da ciò derivano la forza di questo istinto e le radici profonde che ha nella nostra natura. Evirare un individuo è come strapparlo dall'albero della specie, sul quale cresceva, e lasciarlo disseccare: è un condannare il suo spirito alla decrepitezza e le sue forze all'indebolimento.

Altri fatti confermano questo punto di vista: in ogni animale dopo il servizio reso alla specie del-

l'accoppiamento, si produce una stanchezza e un abbattimento momentaneo di tutte le forze, e nella maggior parte degli insetti una morte quasi immediata, ciò che faceva dire a Celsio: *seminis emissio est partis animae jactura.* Nell'uomo il cessare delle funzioni genitali annuncia che l'individuo è ormai vicino alla morte, e l'uso smoderato di queste funzioni accorcia la vita in qualunque età; al contrario l'astinenza aumenta tutte le forze, e sopratutto la forza muscolare; infatti l'astinenza faceva parte dell'allenamento degli atleti greci, ed è provato che allunga sino alla primavera seguente la vita dell'insetto: ecco una serie di prove che la vita dell'individuo è tolta alla specie, e che ogni forza vitale, non è che un ramo, manifesto sotto la forma di individuo. E la spiegazione di ciò sta nel fatto che il substrato metafisico della vita si manifesta in modo *immediato* nella specie, e invece in modo *mediato* nell'individuo. Così gli Indù che nel *Lingam* e nella *Ioni,* onorano il simbolo della specie e della sua immortalità li danno per attributo a Siva, dio della morte, quasi come compenso alla distruzione.

Ma scartando ogni mito, ed ogni simbolo, la violenza dell'istinto sessuale, l'ardore e la serietà profonda, che ogni animale, compreso l'uomo, mette per soddisfarlo, provano che solo questa funzione fa parte della vera essenza dell'uomo; tutte le altre servono solo all'individuo, la cui esistenza, in ultima analisi, non è che secondaria. La violenza di questo istinto — dove si concentra, direi, l'animale — ci dimostra che l'individuo non è nato per esistere a lungo, e che perciò egli deve mettere tutte le sue

(Animale) (Ragionevole)
dove = istinto sessuale

speranze nella conservazione della specie, poichè in essa soltanto è la sua vera vita.

Per maggiore chiarezza osserviamo un animale in amore e nel suo atto generativo. Egli mostra una gravità e un ardore che non gli avevamo mai visto. Che cosa avviene in lui? Capisce dunque ch'egli deve morire, e che dall'atto ch'egli compie in quel momento deve nascere un individuo nuovo a lui completamente somigliante, e destinato a sostituirlo? Di tutto ciò egli non sa nulla, perchè incapace di riflessione; ma ha per il prodotto della sua specie le cure appassionate che avrebbe se lo sapesse: sa solamente che vuole vivere ed esistere, ed esprime con l' atto della generazione questo volere nel più alto grado. Ecco quanto avviene nella sua coscienza.

E per assicurare la perpetuità degli esseri non è necessario altro, poichè la volontà è la radice, e l'intelligenza invece un semplice ramo fittizio. Per questo succede che la volontà può fare a meno dei lumi della conoscenza, poichè appena determinatasi nella sua originalità primitiva può oggettivarsi da sè stessa nel mondo come rappresentazione. Or dunque ogni animale — ad esempio quello considerato prima — vuole la vita e l'esistenza, non in modo generale, ma nella forma particolare, di sè medesimo.

Ecco perchè alla vista di una femmina della sua specie nella quale trova questa forma particolare la sua volontà è condotta verso l'atto generativo.

Tale volontà considerata dal punto di vista del tempo appare come una forma animale che dura

un tempo infinito per la sostituzione incessante di un essere all'altro, un succedersi continuo di nascite e di morti che sembrano essere le pulsazioni dell'Idea (εἶδος, *species*) eterna. Si può paragonarle alle forze di attrazione e di repulsione il cui antagonismo fa esistere la materia.

Ciò che si è detto per l'animale, vale anche per l'uomo: poichè benchè in lui l'atto generativo sia accompagnato dalla conoscenza assoluta del suo scopo ultimo, tuttavia non è guidato da questa conoscenza, ma deriva immediatamente dalla volontà di vivere, di cui è la sintesi. Bisogna perciò porre l'atto generativo tra gli atti instintivi.

Come per la generazione l'animale nel suo istinto d'industria non è spinto dalla conoscenza dello scopo: anche quì è la volontà che si manifesta senza ricorrere all'intervento dell'intelligenza, a cui in ambedue i casi sono affidati soltanto i dettagli. L'istinto di generazione è in certo qual modo il più meraviglioso ed artistico tra gli istinti, e la sua opera la più sorprendente.

Queste considerazioni ci spiegano perchè il desiderio sessuale abbia un carattere differente da tutti gli altri, Non solo è il più forte, ma la sua natura è anche spiccatamente più energica di ogni altro. È sempre tacitamente supposto come inevitabile e necessario, e non è come gli altri attribuito al gusto o al capriccio, poichè esso costituisce l'essenza stessa dell'uomo. Dovendo lottare con questo desiderio nessuna ragione è sufficientemente forte per vincerlo. È talmente importante per noi, che costretti a non soddisfarlo non troviamo compenso in

l'amor di uno a una
unius uni
Hic unius uni Amor

eros
Amor

alcun altro piacere, e per soddisfarlo uomini e animali affrontano ogni pericolo ed ogni lotta.

Una esperienza schietta di questo sentimento naturale la troviamo nell'epigrafe che aduna insieme all'immagine del membro virile, la porta di un lupanare di Pompei: *Hic abitat felicitas:* schiettezza per colui che entrava, ironia per colui che usciva, parole in sè stesse assai umoristiche.

Noi troviamo invece un'espressione grave e degna del grande potere dell'istinto di generazione, nell'iscrizione posta da Osiride (secondo Tecne di Smirne. *De musica* C. XLVII) su di una colonna consacrata agli dei immortali: " Allo spirito, al cielo, al sole, alla luna, alla terra, alla notte, al giorno, e al padre di tutto ciò che è e sarà: *Eros* „.

E così pure nella bella invocazione con cui Lucrezio comincia il suo poema:

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas
Alma Venus... ecc.

A tutto ciò corrisponde l'importanza dei rapporti sessuali, nel mondo umano, in cui essi sono il centro invisibile di ogni cosa e di ogni azione, e che compaiono ovunque ad onta dei veli, con cui si vuole coprirli.

L'istinto sessuale accende la guerra e conclude la pace: è la base di ogni azione seria, l'oggetto di ogni scherzo, la sorgente inesauribile di motti di spirito, la chiave di ogni allusione, la spiegazione di ogni segno muto, di ogni frase non formulata, di ogni sguardo furtivo; il pensiero e l'aspirazione

quotidiana del giovane e spesso del vecchio, l'idea fissa dell'impudico, e la visione costante dell'uomo casto, materia sempre pronta per lo scherzo, forse perchè nel mondo è appunto la cosa più seria.

Ciò che ne forma il lato piccante soggetto allo scherzo, si è che tale affare vien sempre trattato in segreto, e avviluppato nel più grande mistero. Ma in verità questo istinto è il vero ed unico padrone del mondo: lo vediamo sempre prender possesso — forte del suo potere — del suo trono secolare, e ridere con disprezzo delle disposizioni prese per incatenarlo, per imprigionarlo, per limitarlo almeno, e là dove è possibile, soffocarlo completamente, o ridurlo in un modo tale che passi come una questione secondaria.

Tutto ciò concorda coll'idea che l'istinto sessuale è la sostanza della volontà di vivere e nello stesso tempo la sintesi: per questa ragione nel primo volume avevo definito le parti genitali come la sede della volontà. Ora l'uomo è la forma corporea dell'istinto sessuale: la sua nascita deriva dall'accoppiamento; il desiderio dei desideri è l'accoppiamento, e questo istinto solo ricollega e perpetua l'insieme dei fenomeni. Senza dubbio la volontà di vivere si manifesta anzitutto con l'istinto di conservazione dell'individuo, ma questo non è che il primo gradino verso la conservazione della specie: e tale istinto sarà tanto maggiore in quanto che la vita della specie supera in estensione e durata quella della specie.

Perciò l'istinto sessuale è la manifestazione più perfetta della volontà di vivere: ne è il tipo

meglio espresso, e ciò concorda col fatto ch'essa non solo dà origine a tutti gli individui, ma è anche in essi la tendenza più forte.

Quì si può fare un'osservazione fisiologica, per illuminare meglio la mia teoria esposta nel secondo libro. L'istinto sessuale — come abbiamo visto, è la più violenta tra le passioni, il desiderio dei desideri, la sintesi di tutta la nostra volontà, e quindi la soddisfazione di questo istinto nel modo più corrispondente al desiderio dell'individuo verso una determinata persona è il *maximum* del suo piacere, lo scopo finale di tutti i suoi sforzi. Raggiungendolo egli crederà di aver ottenuto tutto. In correlazione fisiologica di tutto ciò, noi troviamo nella volontà oggettivata, cioè nel corpo umano, come lo sperma sia la secrezione delle secrezioni, la quintessenza di tutti i succhi, il prodotto supremo di tutte le funzioni organiche. Ecco un'altra prova, come il corpo non sia che la volontà oggettivata, cioè la volontà come rappresentazione.

Alla procreazione si ricollega la cura della prole, ed all'istinto sessuale l'amore paterno, elementi che perpetuano la vita della specie. Perciò l'affetto dell'animale per la sua progenie ha, come l'istinto sessuale, una violenza di molto superiore agli sforzi diretti alla conservazione di sè stesso. Ne dia prova il fatto che anche gli animali più timidi, sono pronti per la loro prole ad affrontare la morte, e il combattimento più ineguale, e che in quasi tutte le specie la femmina, per salvare i suoi piccoli, si getta da sè in ogni pericolo, anche quando la morte sia sicura.

Negli uomini, questo amore istintivo dei genitori trova una guida e una regola nella ragione, cioè nella riflessione: e talvolta vi trova invece un ostacolo, che nelie nature cattive, può arrivare fino all'assenza completa di questo istinto: bisogna perciò studiarlo negli animali per conoscerlo in tutta la sua purezza. Tuttavia è *in sè* altrettanto potente nell'uomo, quanto negli animali, e noi lo vediamo in certi casi superare l'egoismo individuale, fino al sacrificio della vita. Per esempio i giornali francesi ci raccontano che nel dipartimento del Lot a Chabars, un padre si uccise per fare di suo figlio — chiamato alle armi — un figlio unico di madre vedova e dispensarlo così dal servizio militare (*Galignanis Usessenger*, 22 giugno 1843). Ad ogni modo negli animali, incapaci di riflessione, l'amor materno si manifesta immediatamente, e senza alterazioni, e perciò in piena luce e con tuttta la sua forza. L'animale esprime così la coscienza che il suo vero essere sta più nella specie che nell'individuo, e che gli è necessario sacrificare la sua vita per mantenere la specie nei suoi piccoli. Anche quì, come nell'istinto sessuale, la volontà di vivere diventa in certo qual modo trascendentale, poichè la coscienza oltrepassa l'individuo per arrivare alla specie.

Per non dare soltanto un'idea astratta di questa seconda manifestazione della vita della specie, ma mostrarla allo spirito del lettore in tutta la sua realtà e grandezza, darò qualche esempio riguardo alla potenza infinita dell'amor materno.

La lontra di mare quando è inseguita afferra il

suo piccolo e si tuffa nell'acqua; ritorna a galla per respirare e lo copre col suo corpo, e mentre il piccolo si salva essa riceve i colpi del cacciatore. Si insegue una giovane balena soltanto per attirare la madre che corre subito in suo aiuto e l'abbandona difficilmente finch' egli vive, anche se è colpita da parecchi arpioni (Scoreby - *Giornale di viaggio alla pesca della balena*). Presso le tre isole del Re nella Nuova Zelanda, vivono delle foche grandissime, chiamate " elefanti di mare „ (*Phoca proboscidea*). Esse nuotano in gruppo bene ordinato intorno all'isola, e si cibano di pesci: ma hanno in fondo all'acqua nemici terribili a noi sconosciuti, da cui ricevon spesso gravi ferite; così le loro escursioni esigono una tattica speciale. Le femmine si sgravano sulla riva: durante il tempo dell'allattamento che dura circa sette od otto settimane, i maschi formano attorno a loro un circolo per impedire che cedano alla fame e discendano in mare. Se tentano di farlo i maschi si oppongono coi morsi. Così digiunano tutti insieme da sette ad otto settimane, e dimagriscono alquanto: e ciò per non esporre i loro piccoli in mare, prima che siano in grado di nuotare bene, e di seguire quella tattica che si insegna poi loro, spingendoli e mordendoli (*Ireycinet Voyage aux terres australes,* 1826). In questo esempio noi vediamo che l'amore dei genitori come qualsiasi sforzo energico della volontà, accresce e sviluppa l'intelligenza.

Le anitre selvatiche, la capinera, e molti altri uccelli scappano con grandi grida sotto i piedi stessi del cacciatore, quando egli s'avvicina al nido, e

svolazzano attorno a lui come se le loro ali fossero paralizzate, pur di sviare la sua attenzione dalla loro prole e attirarla su di sè. Così l'allodola cerca di allontanare il cane dal suo nido offrendosi ai suoi morsi, La cerva e la capra si fanno inseguire dal cacciatore per portarlo lontano dai figli.

Si sono viste delle rondini entrare nelle case in fiamme, per salvare i loro piccoli e con essi perire. A Delft in un violento incendio, una cicogna si lasciò bruciare nel suo nido per non abbandonare i suoi piccoli ancora troppo deboli e incapaci di volare (*Ads. Iunius. Descriptio Hollandie*).

Il gallo di montagna e la beccaccia si lasciano prendere nel nido durante la cova. Il *muscicapa tyrannus* difende con coraggio il suo nido anche contro l'aquila.

Una femmina, tagliata in due si affannava ancora con la metà anteriore a mettere in salvo le uova.

Una cagna a cui avevano aperto il ventre per estrarne i piccoli, si trascinava morente presso di loro, li carezzava e cominciò a lamentarsi solo quando le furono tolti (Burdach *La fisiologia come scienza sperimentale*).

METAFISICA DELL'AMORE

Voi dotti ed eruditi che sapete e indovinate ogni cosa, perchè tutto si unisce, perchè tutto si accarezza e si ama. Spiegatemi voi questo " perchè ".

Spiegatemi dove, come e quando avvenne anche a me simile cosa.

Burgèr.

Questo capitolo è l'ultimo dei quattro che per la reciprocità dei loro rapporti formano un tutto di indole secondaria: il lettore attento se ne accorgerà senza che io sia costretto ad ogni momento a riferirmi ai capitoli precedenti,

Si sono sempre visti i poeti in ogni epoca intenti a dipingere l'amore. È questo il tema principale di tutte le opere drammatiche, tragiche, e comiche, romantiche e classiche, indiane ed europee. Di più l'amore fornisce la base di tutta la poesia lirica ed epica; e lascio in disparte tutta quella caterva di romanzi che ogni anno compaiono nei paesi civili dell'Europa, da parecchi secoli con la stessa regolarità dei frutti della terra.

Tutte queste opere in sostanza non sono altro che descrizioni variate, brevi e lunghe di questa passione. Le pitture meglio riuscite che si siano fatte, ad esempio *Giulietta e Romeo, La nouvelle Hèloise Werther*, hanno acquistato una gloria imperitura. Tuttavia La Rochefoucauld pretende che l'amore sia come gli spiriti, di cui tutti parlano, e nessuno ha veduto, e Lichtenberg in un suo scritto sul *potere dell'amore* nega la realtà, e la verità di questa passione. È un grande

errore. Infatti un sentimento estraneo e contrario alla natura umana, una semplice finzione non avrebbe servito come tema al genio poetico di tutti i tempi, e non avebbe suscitato in tutti gli uomini una inalterabile simpatia; senza la verità non si ha l'arte:

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.
Boileau.

In realtà l'esperienza ci prova, senza che accada tutti i giorni, che quello che ci sembra soltanto una viva simpatia, facile ancora a soffocarsi, in certe circostanze prende le proporzioni di una passione intensa, superiore a tutti gli ostacoli, di forza e tenacia insuperabili: passione che induce l'uomo per soddisfarla a rischiare la propria vita, e in caso di insuccesso a sacrificarla. I Werther, e i Jacopo Ortis non esistono soltanto nei romanzi: ogni anno ve ne sono in Europa una mezza dozzina; *sed ignotis perierunt mortibus illi*, poichè hanno per istorici delle loro sofferenze soltanto chi redige il processo verbale o un *reporter*.

Tuttavia basta leggere i rapporti della polizia nei giornali francesi ed inglesi per convincersi della verità della mia asserzione. Ancora più grande è il numero di quelli che la passione conduce in un manicomio. Ed infine ogni anno ci si presenta il caso del suicidio simultaneo di due amanti, il cui amore trova ostacoli nelle circostanze esteriori: ma vi è in ciò una cosa che non posso spiegarmi: come mai due esseri sicuri del loro amore scambievole non preferiscano sottrarsi a tutte le relazioni socîali, ed

affrontare tutti i pregiudizi, piuttosto che rinunciare alla vita, e quindi alla gioia suprema del loro stesso amore.

Quanto ai gradi minori, e ai primi sintomi di questa passione, ognuno li ha ogni giorno sott'occhi, e per poco che sia giovane, anche nel cuore.

Non si può dunque dubitare dopo ciò che ho detto nè della realtà, nè dell'importanza dell'amore: così invece di meravigliarsi che un filosofo abbia fatto suo un tema ch'è stato eternamente dei poeti, bisogna al contrario stupirsi che una passione così importante nella vita degli uomini, non sia stata presa in considerazione dei filosofi, rimanendo un campo finora quasi inesplorato.

Chi si è più occupato del problema è Platone, sopratutto nel "*Convito*" e nel "*Fedro*": ma tutto ciò ch'egli dice a questo proposito rimane nel campo dei miti, delle favole e delle fantasie, e riguarda generalmente l'amore socratico. Quel poco che ne dice Rousseau è errato, e insufficiente; Kant ne parla nella terza parte della sua opera *Sul sentimento del bello e del sublime,* ma la sua analisi è superficiale e denota poca conoscenza in proposito. L'esame che ne fa Platner nella sua *Antropologia* è debole e poco profondo. La definizione dello Spinoza è degna d'esser ricordata per la sua estrema ingenuità: *Amor est titillatio concomitante idea causae externae* (Èthica. IV)

E evidente che io non mi servirò dei miei predecessori, come non li combatterò. L'argomento mi si è presentato spontaneamente, per prender posto nell'insieme della mia concezione del mondo. Io non

posso poi neppure contare sull'approvazione di quelli che sono dominati dalla passione, e che cercano di esprimere la violenza dei loro sentimenti con imagini sublimi ed elevate, a tutti questi la mia concezione dell'amore sembrerà troppo fisica, benchè in fondo sia metafisica e trascendentale. Ma si rendano conto costoro che l'individuo a cui dedicano oggi sonetti e madrigali non avrebbe ottenuto da questi neppure uno sguardo se fosse nato ad esempio diciott'anni prima.

Ogni passione infatti ancorchè si dia un'apparenza eterea ha la sua radice nell'istinto sessuale: o meglio ancora non è altro che l'istinto sessuale più nettamente determinato, più specializzato, o — nel senso esatto della parola — individualizzato. Consideriamo ora la parte importante che l'amore rappresenta, in tutti i suoi gradi, e in tutte le sue sfumature, non solo nel teatro e nei romanzi, ma anche nella vita reale.

Insieme all'attaccamento alla vita è la più potente e la più energica di tutte le forze: occupa continuamente i pensieri della parte più giovane dell'umanità; scopo di tutti gli sforzi dell'uomo, esercita in tutte le cose importanti un'influenza deplorevole; ad ogni istante interrompe le occupazioni più serie, e qualche volta devia anche i cervelli più elevati; interviene a disturbare le decisioni degli uomini di Stato, e le ricerche degli scienziati; fa scivolare i suoi biglietti dolci e le ciocche di capelli nei portafogli dei ministri, e nei manoscritti dei filosofi; fa nascere tutti i giorni le più interminabili liti, rompe le relazioni migliori, i legami più solidi; sceglie a

sue vittime talvolta la vita e la salute talvolta la ricchezza, la felicità e la nascita; di un uomo onesto può fare un furfante, di un uomo integro un traditore. Ovunque l'amore ci appare come un demone nemico che si sforza di sovvertire tutto, di turbare tutto, e disordinare ogni cosa.

Come si può non gridare: Perchè tutto ciò? Perchè questi tormenti, questi furori, queste angoscie, queste miserie? Si tratta tuttavia di una cosa molto semplice: che ogni Tizio trovi la sua Sempronia.

Perchè una cosa così semplice deve tenere un posto tanto importante, e deve disordinare le regole della vita umana? Ma all'osservatore attento, lo spirito della verità dà subito la risposta. Non si tratta di un'inezia, ma al contrario l'importanza della cosa è in ragione diretta degli sforzi che vi si consacrano. Lo scopo ultimo di ogni impresa d'amore — sia essa tragica o comica — è in realtà lo scopo più importante, e più grave di tutte le azioni umane, e merita un esame serio e profondo.

Si tratta difatti della composizione della generazione ventura. I frivoli intrighi d'amore servono a fissare il carattere e la natura delle *dramatis personae*, che compariranno sulla scena del mondo quando noi l'avremo abbandonata. Così l'esistenza di quelli che verranno ha per condizione generale l'istinto sessuale, e la loro natura (*essentia*) deriva dalla scelta che ognuno di noi fa, partendo dal principio della sua soddisfazione personale: detta natura è quindi irrevocabilmente stabilita dall'amore dell'individuo.

Ecco dunque la chiave del problema: lo conosce-

remo meglio studiando tutti i gradi dell'amore, dalla più fuggevole inclinazione, alla passione più ardente; e comprenderemo come le differenze di grado risultino dal criterio di individualizzazione portato nella scelta.

Tutto l'amore di una generazione insomma, rappresenta per l'intera razza umana la grave *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes.* In tutto ciò non vi è traccia come nelle altre passioni umane di felicità, o infelicità individuale ma dell'esistenza e della natura, della razza umana che deve venire; e quindi la volontà dell'individuo agisce in tutta la sua potenza come volontà della specie.

L'alta importanza dello scopo da raggiungere, forma il lato patetico, e sublime dell'amore, il carattere trascendentale dei trasporti e dei dolori che provoca. Da migliaia di anni i poeti ce ne presentano innumerevoli esempi, poichè nessun tema può riuscire più interessante di questo: trattandosi della felicità, o dell'infelicità della specie questo argomento sta ad ogni altro come il corpo sta alla superficie piana. Ecco perchè è così difficile animare una commedia senza mettervi una faccenda d'amore; ecco perchè questo tema non è mai sfruttato, qualunque uso se ne faccia.

L'istinto sessuale, in generale, come si presenta nella coscienza d'ognuno, senza che vi sia tendenza verso una determinata persona dell'altro sesso, è in sè, ed al di fuori di ogni manifestazione esteriore, la semplice volontà di vivere. Ma qando tale istinto appare come diretto ad un determinato individuo,

allora è in sè, la volontà di vivere individualizzata. In questo caso l'istinto sessuale, benchè non sia in fondo che un bisogno *soggettivo*, sa prendere abilmente la maschera d'una ammirazione *oggettiva*, e ingannare così la coscienza: poichè la natura ha bisogno di questo stratagemma, per arrivare al suo scopo.

Ma per quanto oggettiva, e rivestita di vividi colori questa ammirazione possa sembrarci, tuttavia la passione amorosa ha in vista soltanto la procreazione di un individuo di determinata natura: e lo prova il fatto che la cosa essenziale non è già la reciprocità dell'amore, ma bensì il possesso, cioè il piacere fisico. La certezza d'essere amato, non consola affatto dell'impossibilità di possedere l'oggetto amato: in tali circostanze parecchi uomini si sono uccisi. E al contrario, degli uomini ardentemente innamorati si consolano di non poter essere amati per se stessi, col possesso dell'oggetto del loro desiderio. Ne danno prova i matrimoni forzati, i favori che si comprano da una donna a caro prezzo, nonostante la sua ripugnanza, e i casi di stupro.

Creare un figlio di natura determinata: ecco il vero scopo — benchè ignorato dagli attori — di ogni romanzo d'amore; i mezzi per arrivarvi sono cose secondarie.

Quì sento le proteste che il brutale realismo del mio punto di vista, suscita nelle anime sensibili, e sopratutto nelle anime innamorate: tuttavia l'errore non è dalla mia parte.

La determinazione delle individualità della generazione ventura non è infatti uno scopo più elevato,

e più nobile di tutti i sentimentalismi trascendentali, che sono immateriali bolle di sapone? Tra gli scopi dell'umanità ve n'è forse uno più alto e più grande?

Non è il solo che corrisponda alla serietà dell'amore appassionato, alla sua profondità, all'importanza che si annette a tutte le quisquilie che l'accompagnano, e lo fanno nascere? Se così non fosse come potremmo spiegarci le infinite difficoltà, gli sforzi, e i tormenti a cui ci si sottomette per ottenere l'oggetto amato?

In verità attraverso a tutte queste prove si tende alla generazione futura nella determinazione di tutti i suoi individui. È la generazione futura che agisce nella selezione circospetta, precisa, ostinata, fatta in vista della soddisfazione personale, e che noi chiamiamo amore.

Nella passione crescente di due amanti, è già la volontà di vivere del nuovo individuo che si manifesta; di colui ch'essi vogliono e possono procreare: nei loro sguardi che si incontrano si accende di già la nuova esistenza, e già si annuncia nell'avvenire come una individualità armonica, e ben combinata. I due amanti sentono il desiderio di unirsi realmente, di fondersi in un essere solo per continuare a vivere in questo; e tale desiderio trova la sua realizzazione nella procreazione di un bambino in cui le loro qualità trasmissibili si uniranno in una persona sola. E al contrario un'avversione, decisa, ostinata, costante tra un uomo e una donna ci prova che da loro non potrebbe nascere che un essere male organizzato, inarmonico, e disgraziato. Di qui si vede quanto sia profondo il passo in cui Calderon rappresenta

Semiramide terribile, da lui chiamata figlia dell'aria, come il frutto di uno stupro seguito dall' assasinio dello sposo.

Ciò che attira così fortemente, ed esclusivamente due esseri di sesso diverso l'uno verso l'altro è la volontà di vivere di tutta la specie, oggettivata, anticipatamente, conforme alle sue vedute in un individuo che dovrà nascere dai due. Quest'essere avrà dal padre la volontà, cioè il carattere, dalla madre l'intelligenza, da tutti e due la forma corporea: tuttavia per la figura somiglierà piuttosto al padre, e per l'altezza alla madre, in virtù della legge sull'ibridismo degli animali basata sul fatto che le dimensioni del feto sono in rapporto alle dimensioni dell'utero.

La passione speciale, e individuale di due amanti non è più inesplicabile dell'individualità speciale ed esclusiva propria di ogni uomo: in fondo i due fenomeni ne formano uno solo: il secondo esprime esplicitamente ciò che è contenuto implicitamente nel primo.

Bisogna considerare come principio di un individuo nuovo, come il *punctum saliens* della vita, il momento in cui i genitori cominciarono ad amarsi — *to fancy each other* dice una giustissima espressione inglese. — È negli sguardi che si incrociano pieni di desiderio che si forma il primo germe dell'essere che deve venire; germe che come tutti gli altri può essere facilmente annientato.

Questo nuovo individuo è in certo qual modo una nuova Idea (platonica): e come tutte le idee tendono con la massima forza a manifestarsi, e si afferrano

avidamente a quella materia che la legge di casualità fornisce loro, così anche questa idea speciale di una individualità umana aspira con la maggior violenza a realizzarsi in una forma sensibile. In questa avidità, e in questa violenza consiste la passione reciproca dei due futuri genitori. Tale passione ha innumerevoli gradi, ma se ne indicano i due estremi, con l'espressione di: *Αφροδιτη πανδημος ουρανία*, la cui essenza è però eguale.

Una passione è tanto di grado più elevato, quanto più è individualizzata; cioè l'individuo amato, per la sua costituzione, e per le sue qualità, è più adatto a soddisfare il desiderio dell'altro individuo, e i bisogni creati dalla sua individualità. In seguito comprenderemo meglio ciò che voglio dire.

L'amore inclina anzitutto verso la salute, la forza, la bellezza; cioè verso la gioventù: e ciò perchè la volontà aspira anzitutto a realizzare il carattere specifico della razza umana, come base di ogni individualità; l'amore banale, che vediamo tutti i giorni, *πανδημος* non chiede altro. A questo si aggiungono dopo, altre esigenze speciali, che esamineremo dettagliatamente più tardi, e che se possono essere soddisfatte aumentano la passione. Essa arriva al parossismo quando la convenienza reciproca dei due è tale che la volontà, cioè il carattere del padre, e l'intelletto della madre daranno la vita a un individuo che è voluto dalla volontà dell'intera specie; e tutto ciò con un ardore che riempie un cuore mortale, riescendo incomprensibile all'intelligenza individuale.

Tale è dunque l'essenza di ciò che si chiama

una grande passione. Più sarà perfetta la convenienza reciproca di due esseri, secondo i rapporti che esporremo più avanti, e più forte sarà il loro amore. Siccome non vi sono individui interamente simili, così ad un dato uomo non potrà convenire che una data donna, sempre in rapporto al figlio che deve nascere.

L'amore appassionato è raro, appunto perchè tali incontri sono rari. Ma ogni uomo sente in sè la possibilità di un tale amore: perciò noi possiamo comprendere la pittura che ne troviamo nelle opere poetiche. La passione amorosa ha come scopo ed origine la procreazione di un figlio e delle sue qualità: può però esistere tra due giovani bene educati e di sesso diverso un'amicizia derivata dall'identità dei loro sentimenti, dal loro carattere e dal loro modo di pensare, senza che si unisca mai l'idea di un amore carnale; anzi questa idea può suscitare in loro una certa ripugnanza. La ragione va ricercata nel fatto che un figlio nato da loro avrebbe una costituzione fisica e intellettuale inarmonica, e che la sua essenza non corrisponderebbe al fine che si propone la volontà di vivere, come essa si manifesta nella specie. Nel caso contrario, cioè quando il nascituro corrisponde a questi fini, l'amore potrà nascere e sussistere anche se difetteranno l'identità di caratteri, di modi di pensare, e di spiriti; ma un matrimonio concluso in queste condizioni sarebbe infelicissimo.

Continuiamo ora più profondamente questa ricerca. L'egoismo è così profondamente radicato in ogni animo umano che solo su questo si può contare

per risvegliare l'attività individuale. A dire il vero la specie ha sull'individuo un diritto anteriore più forte e più profondo che non il senso di individualità. Tuttavia quando un individuo deve esercitare la sua attività, e fare dei sacrifici, per la conservazione della specie, e la realizzazione del suo tipo, l'intelligenza costituita soltanto in vista della vita individuale, non può rendersi conto dell'importanza di questa funzione, per agire in conseguenza. Dato questo stato di cose la natura non può raggiungere il suo scopo in altro modo, che facendo nascere nell'individuo una *illusione* mediante la quale egli considera come un vantaggio personale ciò che in realtà è un vantaggio della specie; e gli fa pensare di lavorare per sè stesso quando lavora invece per la specie. Egli insegue così una chimera che gli appare, e che gli sembra una causa reale, mentre scomparirà subito dopo.

Questa illusione è l'istinto. Nella maggior parte dei casi si può considerarlo come " il senso della specie „ che indica alla volontà le cose utili a sè stessa. Ma poichè nell'uomo la volontà è individualizzata, occorre che sia illusa, affinchè veda come " senso dell'individuo „ ciò che è " senso della specie „ : essa crede di raggiungere uno scopo particolare mentre invece lo scopo è generale nel significato assoluto della parola.

Negli animali noi possiamo osservare meglio i fenomeni esteriori dell'istinto, poichè in loro ha una parte principalissima: ma quanto al suo cammino interiore noi possiamo conoscerlo solo studiandolo in noi stessi. Si crede che l'istinto sia quasi nullo

nell'uomo, fuorchè nel momento in cui il neonato cerca il seno della madre. In realtà noi abbiamo invece un istinto ben determinato, preciso e complicato: è quello che ci guida nella scelta fine, seria e costante del soggetto che soddisfi il nostro bisogno sessuale. Questa soddisfazione, questo piacere fisico dovuto ad un imperioso bisogno dell'uomo, non ha assolutamente nulla a che fare con la bellezza, o la bruttezza dell'altro individuo. Perciò la ricerca continua delle qualità fisiche e le scelta accurata ch'essa determina non sono questione di gusto, come crede l'individuo, ma dipendono dal vero scopo da raggiungere, cioè la procreazione di un altro essere che riproduca nel modo più perfetto il tipo della specie.

Infatti mille accidenti fisici, mille contrarietà morali alterano la forma umana: tuttavia la si ritrova sempre rinnovata nel suo vero tipo, e in tutte le sue parti, grazie all'azione di quel senso della bellezza, che agisce così potentemente sull'istinto sessuale, e senza il quale questo istinto sarebbe soltanto un bisogno ripugnante. Così ogni essere ferma dapprima la sua scelta sugli individui più belli, cioè in quelli che rappresentano in modo più puro il tipo della specie, e li desidera ardentemente; cerca poi quelle perfezioni che mancano a sè stesso, e arriva fino a trovare la bellezza nei difetti che sono il contrario dei suoi: ad esempio gli uomini di piccola statura cercano le donne di alta statura, i biondi amano le brune, ecc. ecc.

L'ebbrezza entusiastica che rapisce l'uomo alla vista di una femmina la cui bellezza è conforme ai

suoi desideri e gli fa pensare che la loro unione sarebbe la felicità suprema, non è altro che il *senso della specie,* che riconoscendo in quella donna il tipo deciso della sua razza, vuole perpetuarlo in un figlio. È sopra questa attrattiva della bellezza che si basa la conservazione del tipo della specie: e da ciò la bellezza attinge la sua forza. Più tardi vedremo in che modo si esplica questa azione. Risulta però evidente che l'uomo è guidato nell'amore da un istinto che presiede ai destini della specie, pur conservando la convinzione di agire per la propria soddisfazione fisica.

Intanto noi abbiamo fatta un'osservazione assai interessante sulla natura degli istinti in generale, che quasi sempre fanno agire l'individuo per il bene della specie. Poichè evidentemente la cura posta dall'insetto a scegliere il tal fiore, il tal frutto, la tale carne, o come l'icneumone, la tale larva per deporvi le proprie uova, e tutto ciò ad onta di qualsiasi fatica o pericolo, questa cura dico è molto analoga a quella che l'uomo pone nel scegliere una donna determinata, che corrisponda al suo gusto, e per ottenere la quale mette tale ardore da sacrificare spesso la felicità di tutta la sua vita con un matrimonio insensato, per intrighi che gli costano spesso la fortuna, l'onore, la vita, e lo spingono talvolta al delitto: ad esempio nei casi di stupro e di adulterio. E tutto ciò avviene per servire agli interessi della specie, ed obbedire alla volontà sovrana della natura, anche a spese dell'individuo.

Ovunque infatti l'istinto agisce in vista di un suo fine particolare, senza tuttavia proporselo prima. La

natura lo crea là dove l'individuo destinato ad agire non sarebbe capace di comprenderne lo scopo, e rifiuterebbe di occuparsene: per questo l'istinto è dato in generale agli animali, e sopratutto agli animali inferiori, che sono più sprovvisti di intelligenza. Ma è stato dato anche all'uomo, quasi nel solo caso dell'amore, poichè l'uomo benchè capace di comprenderne il fine non vi si metterebbe con lo zelo necessario, specie quando si trattasse di sacrifici personali. Anche in questo caso dunque, come in ogni istinto, la verità ha preso forma di un'illusione, per agire sulla volontà.

Realmente si tratta di un'illusione voluttuosa per cui l'uomo crede di trovare la più grande felicità nelle braccia di una donna piuttosto che di un'altra; ed è pure un'illusione la convinzione che il possesso di un determinato individuo rappresenti il supremo godimento. L'uomo dunque crede di porre in opera ogni suo sforzo, e di affrontare qualsiasi sacrificio, per la sua soddisfazione personale, mentre agisce invece per conservare il tipo della specie in tutta la sua purezza, e per creare un essere ben determinato, quale deve nascere dai genitori secondo una regola assoluta.

Si vede da ciò come si tratti di un istinto, cioè di un'azione che ha apparentemente uno scopo, mentre in realtà non ne ha alcuno; anzi molto spesso, specie nelle relazioni illegittime l'uomo rinnega e osteggia lo scopo, cioè la procreazione di un nuovo individuo. Dato questo fine della passione avviene generalmente che l'amante, una volta soddisfatto il suo desiderio, provi una curiosa delusione, e si me-

ravigli di non aver trovato nel possesso dell'oggetto lungamente desiderato una gioia maggiore di quella che avrebbe provato con una soddisfazione qualsiasi dell'istinto sessuale. Il suo desiderio infatti era ciò che è la specie per l'individuo, cioè l'infinito per il finito. E la soddisfazione non è di profitto quindi che alla specie, e non ha presa nella coscienza dell'individuo, che animato dalla volontà della specie, per essa ha lavorato con passione, e non per sè stesso. Così ogni amante dopo aver compiuto la grande opera si trova ingannato, perchè svanisce l'illusione che ha fatto di lui l'agente della specie. Platone ha dunque ragione di dire : Tutte le voluttà sono le più vane tra le attrattive.

Tutto ciò illumina di luce nuova le abitudini, e gli istinti degli animali. Senza dubbio anch'essi lavorano con tanta abnegazione per il bene della specie sotto la spinta che dà loro la speranza di una soddisfazione personale: per questo solo, l'uccello costruisce il suo nido, l'insetto cerca un posto adatto per le sue uova, e cerca una preda che non divorerà egli stesso, ma depositata accanto alle uova servirà come pasto alle larve future; per questo l'ape, la vespa e la formica edificano le loro ingegnose costruzioni, e dànno prova di una sapiente economia. Tutti questi animali sono guidati nel loro lavoro in favore della specie da un'illusione che li fa credere in uno scopo egoista. Ecco la sola spiegazione possibile per arrivare a comprendere il processo interno o soggettivo che forma la base di tutte le manifestazioni dell'istinto.

Ma oggettivamente, cioè esteriormente, questo

istinto che domina completamente gli animali ci appare sotto la forma di gangli nervosi, che sono un sistema nervoso oggettivo, preponderante sul cervello oggettivo: da ciò si può dedurre che essi non sono mossi da rappresentazioni oggettive delle cose, ma da rappresentazioni soggettive che fanno nascere i desiderii, appunto perchè i gangli nervosi sono in preponderanza sul cervello. Si tratta quindi di un'illusione. Questo è il processo fisiologico di ogni istinto.

Per maggiore chiarezza citerò ancora, benchè sia meno convincente, un altro esempio di istinto nell'uomo: l'appetito capriccioso delle donne gravide: sembra che la nutrizione dell'embrione abbia bisogno di una speciale modificazione del sangue che vi concorre: e allora l'alimento che deve produrre nel sangue tale modificazione appare alla madre come cosa ardentemente desiderata: anche qui si produce un'illusione. La femmina dunque ha un istinto di più dell'uomo, e infatti il suo sistema di gangli nervosi è maggiormente sviluppato.

La grande superiorità del cervello nell'uomo spiega come abbia meno istinti degli animali, e come ad ogni modo essi siano facilmente alterabili. Infatti il sentimento istintivo della bellezza, che lo guida nella sua scelta amorosa si altera talvolta inclinando verso la pederastia: è il medesimo caso della *musca vomitoria*, che invece di depositare le sue uova, seguendo l'impulso dell'istinto, sulla carne andata a male, le deposita talvolta nel fiore dell'*arum dracunculus*, ingannata dall'odore di putrefazione ch'esso emana.

Ogni amore ha dunque per base l'istinto di procreare un nuovo essere: ne troviamo la conferma in un'analisi più esatta da cui non possiamo dispensarci.

Dobbiamo anzitutto dire che l'uomo in amore è portato all'incostanza, la donna, al contrario, alla costanza. L'amore dell'uomo diminuisce sensibilmente dal momento ch'egli ha raggiunto il suo scopo; quasi tutte le altre femmine lo attirano più di quella ch'egli possiede di già. Invece l'amore della femmina aumenta dal momento della soddisfazione. Tutto ciò è conforme al fine che si propone la natura, diretto alla conservazione e alla moltiplicazione della specie.

L'uomo può senza molta fatica generare in un anno un centinaio di figli, purchè abbia a sua disposizione eguale numero di femmine; mentre una femmina anche con un centinaio di uomini non potrà generare più di un figlio all'anno (eccettuato il caso di una nascita di gemelli). Per questa ragione l'uomo cerca sempre parecchie femmine; mentre esse si attaccano tenacemente ad un solo uomo, istintivamente e senza riflessione, poichè la natura le spinge a conservare quello a cui incombe il dovere di nutrire e di proteggere il figlio. La fedeltà coniugale è dunque assolutamente artificiale nell'uomo e naturale nella donna; perciò l'adulterio da parte della donna, giudicato dal punto di vista oggettivo, per le conseguenze che può avere, e dal punto di vista soggettivo, perchè contrario alla natura, è ben più imperdonabile di quello dell'uomo.

Ma bisogna studiare attentamente il problema, per

comprendere che il piacere datoci da un altro sesso, per quanto ci sembri cosa oggettiva, non è che un istinto mascherato: cioè il senso della specie, che si propone la conservazione del tipo. Esaminiamo quindi da vicino e dettagliatamente le considerazioni che dirigono nell'amore la nostra scelta, per quanto le particolarità di cui parlerò possano non sembrare intonate ad un'opera filosofica.

Queste considerazioni sono di diverso genere: alcune concernono direttamente il tipo della specie, cioè la bellezza: le altre le qualità psichiche; ed altre ancora sono completamente relative, poichè provengono dalla necessità di correggere e di neutralizzare le imperfezioni e le anomalie nell'uno e nell'altro individuo. Esaminiamole separatamente.

La principale considerazione che regola la nostra scelta e la nostra inclinazione è l'età. In generale nella donna noi scegliamo l'età che è compresa nel periodo in cui appare e in cui cessa la mestruazione: si preferisce però la donna dai diciotto ai ventott'anni. Al di là di questi limiti nessuna donna può attirarci: una vecchia, che ha passata l'età critica, non ci inspira che ripugnanza. La gioventù senza bellezza conserva sempre delle attrattive, ma la bellezza senza gioventù non ne ha alcuna. Senza dubbio anche in ciò noi siamo guidati dall'istinto della riproduzione: ogni individuo perde il suo incanto agli occhi dell'individuo di sesso diverso, quanto più si allontana dall'epoca più adatta alla concezione e alla riproduzione.

La seconda considerazione nella nostra scelta riguarda la salute: le malattie acute ma passeggere

turbano leggermente le nostre inclinazioni, ma le malattie croniche e le cachessie ci inspirano ripugnanza perchè sono trasmissibili alla prole.

La terza considerazione riguarda lo scheletro osseo, che forma la base del tipo della specie. Dopo l'età e la malattia nulla ripugna più di una conformazione imperfetta: il più bel viso non potrebbe compensare questa deformità, e si preferirà senza dubbio un viso brutto purchè le proporzioni del corpo sieno perfette. Qualsiasi deformità dello scheletro ci disgusta: ad esempio un corpo rattrappito, con le gambe corte e un'andatura zoppicante, quando non sia causata da un accidente esterno. Invece una bella conformazione può compensarci di qualsiasi difetto e noi non sappiamo sottrarci al suo fascino. E qui bisogna rammentare l'importanza che ha per noi la piccolezza del piede; poichè il piede è un carattere essenziale della specie: nessun animale infatti ha il tarso e il metatarso, considerati nel loro insieme, così piccoli come quelli dell'uomo; il che dipende dalla sua posizione verticale quando cammina: l'uomo è un plantigrado. Anche l'Ecclesiaste dice nella versione corretta di Kraus: “Una donna ben fatta, e che ha bei piedi, è una colonna d'oro su basi d'argento „.

I denti hanno pure per noi una grande importanza, poichè indispensabili alla nutrizione, e trasmissibili ereditariamente. La quarta considerazione che dirige la nostra scelta è una certa pienezza delle carni, cioè la predominanza della funzione vegetativa, una plasticità, che assicura al feto una buona nutrizione: perciò una eccessiva magrezza

ci inspira repulsione. Un seno di donna ben fatto esercita sul nostro sesso una grande attrattiva: e ciò perchè trovandosi in rapporto alla funzione vegetativa, promette al nascituro una buona nutrizione. Invece le donne troppo grasse ci inspirano repugnanza, dato che questa conformazione è segno dell'atrofia dell'utero, e quindi di sterilità: benchè lo spirito non se ne renda conto, l'istinto non falla.

In ultimo luogo noi consideriamo nella nostra scelta la bellezza del viso. Ed anche qui le parti ossee sono quelle di maggior importanza: si tiene molto ad un bel naso: se fosse troppo corto o rincagnato guasterebbe tutto. Una leggera curva verso l'alto, o verso il basso ha deciso la sorte di molte donne; e ciò appunto perchè si tratta della conservazione del tipo della specie. Una bocca piccola con mascelle piccole è cosa essenziale, come carattere specifico della specie che ci distingue dagli animali. Un mento sfuggente, o tronco è ripugnante più di ogni altra cosa, perchè la prominenza del mento *(mentum prominulum)* è caratteristica della nostra specie.

Segue poi la considerazione della bellezza degli occhi e della fronte: questi organi sono in stretto rapporto con le qualità psichiche e sopratutto con le qualità intellettuali che la madre trasmette per eredità.

Noi non possiamo invece indicare così precisamente le considerazioni che guidano le donne nella loro scelta. Ma in tesi generale si può affermare che le donne preferiscono gli uomini dai trenta ai trentacinque anni ai giovani, in cui tuttavia sta la

massima perfezione del tipo della specie. Ciò avviene perchè non è il loro gusto che le guida ma l'istinto che insegna come a quell'età si ha la maggior forza generatrice. Le donne non tengono molto conto nella loro scelta della bellezza, sopratutto a quella del viso: si direbbe ch'esse si riservino di trasmetterla da sole al figlio. Ciò che le attira sopratutto è la forza dell'uomo, il suo coraggio: qualità che assicura la procreazione di un essere vigoroso, e promettono alla madre una protezione efficace.

Per ciò che concerne il figlio, la madre può al momento del concepimento compensare qualsiasi difetto fisico dell'uomo, e qualunque deviazione del tipo purchè però ella stessa sia di una struttura perfetta, o pecchi in senso inverso. Bisogna eccettuare però le qualità che sono esclusivamente proprie del sesso maschile, e che la madre non può dare al bambino: ad esempio l'ossatura virile, le spalle larghe, le anche strette, le gambe diritte, la forza muscolare, il coraggio, la barba, ecc. Ecco perchè le femmine amano spesso degli uomini brutti, ma non degli uomini sprovvisti delle qualità virili: poichè esse non potrebbero compensare la loro mancanza.

La seconda serie di considerazioni che guidano la nostra scelta nel campo dell'amore, comprende le qualità psichiche.

Qui vedremo la donna sempre attirata dalle qualità del cuore e del carattere dell'uomo, poichè esse sono ereditate sempre dal padre. E più di tutte la volontà ferma, l'energia, il coraggio, e talvolta la lealtà e la bontà. Invece le qualità intellettuali non

esercitano alcuna attrattiva, poichè il bimbo non le eredita dal padre. La scarsità dell'intelligenza non influisce affatto nella scelta delle donne: anzi una grande superiorità di spirito, e il genio stesso potrebbero sembrare un'anomalia, e influenzare sfavorevolmente. Così succede di frequente che un uomo brutto, sciocco, e volgare piace alle donne più di un uomo bello amabile, e pieno di spirito. E così avvengono pure tanti matrimonii, tra individui completamente diversi in fatto di intelligenza: per esempio lui volgare, grossolano, e stupido, lei fine graziosa, istruita, capace di sentire il bello; oppure lui un genio, e lei una perfetta oca:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formasatque animos sub juga aenea
Saevo mittere cum ioco.

La vera ragione di ciò sta nel fatto che le considerazioni sono istintive, e non intellettuali. Nel matrimonio si ha in vista non la ricreazione dello spirito, ma bensì la procreazione di un bambino: si tratta di un'unione di cuore, e non di testa. È un'ingenuità vana e ridicola per una donna l'ostentare amore per l'ingegno di un uomo, a meno che non si tratti di una donna degenerata.

Gli uomini invece non si lasciano davvero influenzare dalle qualità del carattere: è per questo che molti Socrati hanno trovata la loro Santippe; ad esempio Shakespeare, Alberto Durer, Byron, ecc. Son le qualità intellettuali, che influiscono nella scelta, poichè esse sono eredità della madre: tutta-

Hir unwauf amor

via la loro influenza è assai minore di quella che esercita la bellezza del corpo, che agisce più immediatamente riguardando punti più essenziali. Spesso succede che le madri fanno apprendere alle figlie le arti belle, le lingue ecc. per renderle più attraenti; esse vengono così in aiuto all'intelletto, con mezzi artificiali, proprio come fanno in caso di bisogno, con le anche, e col seno. Bisogna però notare che in questi casi non si dà origine a ciò che è veramente un amore appassionato, cioè ad un'attrazione immediata, ed istintiva. Una donna intelligente e istruita apprezzerà l'intelligenza e lo spirito in un uomo; un uomo prudente e riflessivo terrà conto del carattere della sua fidanzata: ma tutto ciò se potrà essere utile per fare un buon matrimonio non produrrà però un amore appassionato: e di quest'ultimo solo noi dobbiamo occuparci.

Fin qui abbiamo tenuto conto di considerazioni assolute, che valgono per tutti gli uomini: passiamo ora alle considerazioni relative che sono individuali. Esse servono sopratutto a modificare un tipo della specie che appare difettoso, a correggerne le deviazioni già esistenti nella persona stessa che fa la scelta, insomma a ricondurre il tipo alla sua purezza originaria.

In questo caso ognuno è attirato da ciò che gli manca. Partendo da queste considerazioni relative, per giungere alla scelta, essa è assai più determinata, più decisa, e più esclusiva di quella che si fonda solo su considerazioni assolute. Perciò l'origine di una passione va ricercata nelle considerazioni relative, poichè le altre sono causa nella na-

scita soltanto delle qualità più comuni, e più deboli. È per questo motivo che le bellezze perfette difficilmente danno luogo alle grandi passioni.

Un amore veramente appassionato non può prodursi che ad una condizione: esporremo mediante una metafora chimica: due persone debbono reciprocamente neutralizzarsi, come un acido e un alcali, per dar luogo ad un sale neutro. Per ottenere questo risultato sono necessarie parecchie condizioni essenziali; eccole brevemente:

Anzitutto ogni sessualità implica specializzazione del sesso. Questa specializzazione è più nettamente definita, e marcata in un individuo piuttosto che in un altro: così essa può neutralizzarsi, o completarsi con l'aiuto di un individuo di sesso diverso. Ogni essere ha bisogno di un'individualità opposta alla sua, per realizzare completamente il tipo della specie, nell'individuo che deve nascere, e a cui tendono gli sforzi dei genitori. I fisiologi sanno che le sessualità maschili e femminili hanno innumerevoli gradi, dalla più ripugnante ginantropia, e ipospadia, fino alla più provocante androginia: da ambo i lati si può giungere sino all'ermafroditismo: cioè ad una sorte di individui che tengono dell'un sesso, e dell'altro, e sono quindi impropri alla riproduzione. Perchè avvenga la neutralizzazione di cui abbiamo parlato occorre che il grado di sessualità maschile, corrisponda esattamente al grado di sessualità femminile: così le due nature differenti possono farsi equilibrio.

Allora l'uomo più maschio cercherà la donna più femmina, e viceversa; ogni individuo cercherà insomma chi avrà una proporzionale potenza sessua-

le. È l'istinto che insegna quale è il grado di cui ciascuno ha bisogno; e in ciò anche al disopra delle altre considerazioni relative sta la base delle più grandi passioni.

Gli amanti parlano pateticamente dell'armonia delle loro anime: ma questa armonia non è altro che la reciproca convenienza sessuale capace di dar vita al nuovo essere perfetto. Tale convenienza è d'altronde ben più importante dell'armonia delle anime che dà luogo generalmente, dopo il matrimonio, ad interminabili liti.

Su questa base poggiano le considerazioni relative che guidano la nostra scelta; cioè sulla tendenza di ognuno a far compensare dall'altro sesso le proprie debolezze, i proprii difetti, le proprie deviazioni dal tipo della specie, perchè non vengano ereditate dal figlio che deve nascere, e non risultino in lui come mostruose anomalie.

Più ad un uomo mancherà la forza muscolare, e più egli cercherà una donna di grande vigore, e così reciprocamente. E siccome in generale le donne per la loro natura sono di forza inferiore all'uomo, preferiranno generalmente un uomo robusto. Anche l'altezza è cosa assai importante: gli uomini di piccola statura hanno una predilezione per le donne alte, e viceversa; notando però che la predilezione di un uomo piccolo per le donne alte sarà assai maggiore se quest'uomo sarà nato da un padre di alta statura, e avrà ereditato la piccolezza solo dalla madre. Ciò perchè dal genitore avrà avuto un sistema vascolare, e un'energia capace di alimentare di sangue un corpo più grande; mentre al contrario

se il padre e il nonno erano di piccola statura la predilezione per le donne alte sarà meno sensibile.

La ripugnanza che una donna alta prova per gli uomini alti dipende dalla saggezza della natura che vuole evitare la creazione di una razza di giganti, che la forza della femmina sarebbe insufficiente ad alimentare. Se una donna di alta statura sceglie un uomo della medesima altezza, per non far ridere la gente della sproporzione con un marito piccolo, la prosperità pagherà il fio di una tale stoltezza.

L'aspetto è un altro elemento di cui si tiene gran conto: le persone dai capelli biondi sceglieranno spesso le brune, ma l'inverso accadrà difficilmente, poichè i capelli biondi, e gli occhi azzurri costituiscono già una mostruosità della specie, quasi come i topi, e i cavalli bianchi. Si tratta di una varietà che non esiste in alcuna parte del mondo, neppure nelle regioni polari, fuorchè in Europa, dove è di origine scandinava. Mi si permetta qui di osservare che il colore bianco della pelle non è naturale nell'uomo, che dovrebbe essere di colore bruno, come gli Hindù suoi antenati: non esiste una razza bianca, a mio giudizio; si tratta di una semplice scolorazione. Spintosi al nord, che non è il suo clima, e dove egli vive come le piante esotiche che hanno bisogno di una serra, l'uomo nel corso dei secoli è diventato bianco.

Gli zingari, che sono una razza indiana stabilita da noi da circa quattro secoli, mostrano il tipo di passaggio dall'aspetto degli Hindù al nostro (1). Nell'a-

---

(1) Per maggiori spiegazioni in proposito si veda: *Parerga und Paralipomena*. Vol. II, pag. 91.

more tra i sessi la natura dimostra di voler ritornare al tipo originario dai capelli neri, e il colorito oscuro; benchè il colore bianco della pelle sia divenuto per noi abituale tanto da non farci piacere quello bruno degli indiani.

Nella scelta ognuno poi cerca il correttivo dei propri difetti per ogni parte del corpo; e con maggior attenzione, quanto più la parte è importante. Così i nasi aquilini, e i profili da pappagalli procureranno il più grande piacere agli individui che hanno un naso camuso; e nello stesso modo per il resto.

Uomini dalle forme sottili e dallo scheletro lungo potranno trovare bello un corpo eccessivamente piccolo, ecc. E così pure per le considerazioni che riguardano il carattere: ognuno sceglierà un'indole contraria alla propria, mettendovi maggiore, o minore ardore, a seconda se la propria è o no decisamente definita.

Non si deve però dedurre che l'uomo perfetto sotto qualche rapporto debba ricercare nell'altro individuo l'imperfezione contraria : egli la tollera più facilmente convinto che basterà lui, perchè non sia trasmessa ai figli. Ad esempio un uomo di carnagione molto bianca, accetterà volontieri una donna di tinta olivastra; come un uomò di tinta oscura troverà sovranamente bella una femmina dalle carni bianchissime.

Il caso molto raro di un uomo che si innamori di una donna veramente brutta si presenta quando esiste tra di loro quell'armonia sessuale di cui abbiamo parlato pocanzi ; e quando tutte le anomalie della femmina sono esattamente l'opposto di quelle del-

l'uomo. In queste circostanze la passione arriva ad un grado altissimo.

La profonda serietà dell'uomo nell'esaminare ogni parte del corpo della femmina, e reciprocamente, la scrupolosità della scelta, l'attenzione con cui un fidanzato guarda la sua futura, le sue precauzioni per non essere ingannato in nessun punto, la grande importanza ch'egli annette alla perfezione delle parti più essenziali, tutto ciò è in rapporto all'importanza dello scopo. Poichè il figlio che deve nascere erediterà le qualità dei genitori: se ad esempio la madre sarà deforme, il figlio probabilmente riuscirà pure deforme, e così via.

Certamente i genitori non se ne rendono conto: anzi ognuno pensa di fare una scelta così coscienziosa, solamente in vista del proprio piacere personale, mentre essa avviene quale è voluta, dato il carattere degli individui, dall'interesse della specie, poichè è missione degli sposi — per quanto ignota — conservare nella sua maggiore chiarezza il tipo della razza. L'individuo agisce senza saperlo per conto della specie. Da ciò deriva l'importanza che si attribuisce a cose che per l'individuo dovrebbero essere indifferenti.

V'è qualcosa di speciale nella serietà profonda con cui due giovani, di sesso diverso, si osservano la prima volta che si vedono; negli sguardi scrutatori e penetranti che si gettano l'un l'altro, e nell'esame attento di cui sono reciprocamente oggetto. Questa analisi così minuziosa è la *meditazione del genio della specie*, sull'individuo che deve nascere da loro, e dalla combinazione delle loro qualità. Dall'esito di questa

meditazione dipende la forza della simpatia e dei desideri reciproci. Tale simpatia, può dileguarsi sul momento, anche quando abbia raggiunto un grado elevato qualora si scoprano caratteristiche che erano rimaste prima inosservate.

È in questo modo che il genio della specie medita sulla ventura generazione in tutti gli individui capaci di procreare. Formare la generazione futura: ecco l'opera a cui Cupido dedica tutta la sua attività e la sua riflessione. Dinnanzi all'importanza di questo scopo, gli interessi degli individui che sono effimeri passano in seconda linea: e il genio della specie li sacrifica quando occorra. Ciò perchè tra gli individui e il genio v'è lo stesso rapporto che tra mortali e immortali, tra finito e infinito. Nella convinzione di compiere opera non a favore dei singoli individui, ma ben più elevata, il genio della specie cammina per la sua via con sublime impassibilità, sia nelle guerre, sia nei tumulti della vita, nelle stragi della peste, e nella solitudine del chiostro.

Noi abbiamo visto prima come l'intensità della passione cresce con la sua individualizzazione, quando dimostrammo che l'organismo fisico di due esseri può essere tale che, per assicurare la nascita di un altro essere, l'uno completi perfettamente l'altro; e come da ciò derivi la loro attrazione reciproca. In questo caso la passione è di un grado elevatissimo appunto perchè diretta ad un solo oggetto, e assume un carattere di dignità e di grandezza, come se dovesse compiere un mandato particolare della specie.

Basato su un motivo opposto l'istinto della specie diventa un sentimento grossolano, poichè non ha

alcun oggetto determinato, e tende alla conservazione della specie solo dal punto di vista della quantità e non della qualità. Quando l'individualizzazione raggiunge un grado elevato, se la passione non è soddisfatta, tutti i beni del mondo e la vita stessa, perdono il loro valore. I desiderii che la passione accende, raggiungono una violenza superiore ad ogni cosa, rendono l'uomo pronto a qualsiasi sacrificio, e possono condurlo, quando la probabilità di realizzarli scompaia, fino alla pazzia e al suicidio.

Una passione così grande è basata oltre che sulle considerazioni poc'anzi rammentate, anche su un certo numero di considerazioni incoscienti, e che non ci colpiscono a prima vista. Noi dobbiamo dunque ammettere che non vi sono soltanto armonie fisiche, ma anche che tra la volontà dell'uomo e l'intelletto della femmina vi sia una correlazione speciale, in virtù della quale l'individuo determinato di cui il genio della specie promette l'esistenza, non possa nascere che da quei genitori, per ragioni incomprensibili al nostro spirito, e inerenti alla cosa in sè: per parlare più chiaramente diremo che la volontà di vivere tende ad oggettivarsi in un individuo ben determinato che non può nascere da altra madre e da altro padre.

Questa tendenza metafisica della volontà di vivere ha per sua sfera d'azione, nella vita degli esseri, solo il cuore dei futuri genitori del figlio: essi avvinti dalla passione credono di agire nell'interesse proprio, mentre tendono invece ad uno scopo metafisico, cioè ad una cosa al di là dell'esistenza. Così

dunque questo impulso che ogni essere subisce dalla sua origine, questo impulso spinge alla vita l'individuo che non è ancor nato, e si manifesta all'apparenza con una passione vivissima dei futuri genitori; tanto ardente che ogni cosa estranea perde per quelli il suo valore, mentre in realtà si tratta di un'illusione puerile, dato che l'amante è disposto a pagare con qualsiasi prezzo il possesso dell'amata, ed una volta ottenutolo non prova piacere maggiore che con qualunque altra donna.

A ciò solamente si riduce la passione: ne è prova il fatto ch'essa non tarda a scomparire dopo il piacere, con grande sorpresa degli stessi amanti. E scompare anche quando la femmina è sterile (secondo Hufeland la sterilità femminile può derivare da diciannove cause dovute a difetto di costituzione) perchè non si può raggiungere lo scopo metafisico propostosi dalla natura. Così ogni giorno si perdono milioni di germi benchè anche in essi sia lo stesso principio metafisico che aspira alla vita.

Ci può consolare però il pensiero che la volontà di vivere ha dinanzi a sè un'infinità di tempo, di spazio, e di materia, e quindi innumerevoli occasioni di manifestarsi.

Teofrasto Paracelso, senza aver trattato questo tema, e benchè abbia dei punti di vista differenti dai miei, ha, tuttavia, intravveduto ciò che ho esposto sinora: infatti pur saltando da un argomento all'altro, come è sua abitudine, fa queste curiose riflessioni: Hi sunt quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Urae, et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum iusto et legitimo matrimonio,

pugnaret hoc... se propter Salomonem, qui *aliud denasci non potuit* nisi ex Bathseba, coniuncto David semine, quamvis meretrice coniunxit eos Deus *(De vita longa)*.

La passione amorosa, che i poeti di tutti i tempi non cessano di descrivere sotto molteplici aspetti, senza esaurire il soggetto e senza neppure trattarlo in modo degno, questa passione cha attribuisce al possesso di una femmina una felicità immensa, e un dolore non meno grande alla certezza di non poter possedere la donna desiderata, non può assolutamente avere come unico scopo il piacere di un individuo effimero: è il genio della specie che piange e si rallegra a seconda se riesce o no a realizzare i suoi progetti. La specie solamente ha una vita eterna, e perciò essa sola è capace di avere desiderii eterni, che sono sorgenti inesauribili di gioia e di dolore.

Ma in noi l'infinito è imprigionato nelle pareti strette di un petto mortale: non bisogna dunque stupirsi quando la passione sembra spezzarlo, e non trova espressioni adatte per esprimere la sua voluttà e il suo dolore infinito. Di ciò si ha la sorgente di tutta la poesia erotica superiore, che per il suo stesso soggetto si eleva a metafore trascendenti, elevate al disopra delle cose umane. Ecco il tema che inspirava i Petrarca, agitava i Saint-Preux, i Werther, gli Jacopo Ortis: senza ammettere quanto ho detto, non si potrebbe capirli.

Il valore infinito che si attribuisce alla donna amata non ha la sua base nelle qualità reali, intellettuali, od oggettive, poichè spesso l'amante non la conosce neppure molto bene: ad esempio nel caso del Pe-

trarca. Solo il genio della specie può di colpo stabilire quale valore abbia la donna per la realizzazione dei suoi scopi. È per questo che generalmente le grandi passioni hanno origine da un solo sguardo.

Who ever lov'd, that not at first sight? (1)
Shakespeare. *As you like* it. III

Ed anche in un romanzo celebre duecento cinquant'anni fa, troviamo un passo notevole a questo proposito; nel *Guzman d'Alfarache*: "No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga elecio, sino que con aquella primera y sola vista, concurran iuntamente cierta corrispondeciao o cansonancia, o lo que aca solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangue, que por particolar influso suelen mover las estrellas (Matteo Aleman. II L. III.) (2)

Così per un amante appassionato la perdita dell'amata, rapitagli da un rivale, o dalla morte, è un dolore che sorpassa ogni altro in intensità; ciò per la sua natura trascendentale, cioè il sentimento della specie e la volontà di vivere, che lo facevano agire.

Ecco perchè la gelosia è così crudele e terribile, ecco perchè il rinunciare al loro amore è per gli amanti il più grande sacrificio. Un eroe si vergognerebbe di far sentire i suoi lamenti, purchè non siano

(1) Amerà mai chi non ha amato al primo sguardo?

(2) Per amare non ci vuole molto tempo, nè grande riflessione, nè scelta; basta che al primo e unico sguardo segua una certa corrispondenza, e accordo reciproco, ciò che si dice volgarmente una " simpatia del sangue „ originata generalmente dall'influsso delle costellazioni.

lamenti d'amore: non è lui allora che piange, è il genio della specie.

Nella “*Zenobia la grande*„ di Calderon troviamo in una scena del secondo atto questo passo in cui Decio dice a Zenobia:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias
volvierame ecc. (1).

L'onore ritenuto sempre il sentimento più forte, passa in seconda linea dinnanzi alla passione, poichè entra in gioco l'interesse della specie, che è infinitamente più importante dell'interesse dell'individuo, per quanto egli valga. Onore, dovere, fedeltà debbono cedere dinnanzi alla passione, benchè siano capaci di resistere ad ogni altra tentazione, e perfino alle minaccie di morte.

Nella vita ordinaria difficilmente si trova in fatto di amore una grande delicatezza di coscienza: la perdono anche persone fino allora leali ed oneste, arrivando senza scupoli all'adulterio, poichè sono dominati da una passione ardente, cioè dall'interesse della specie. Sembra allora che questi uomini acquistino un diritto superiore a quello che regola gli ordinari rapporti degli umani: ed anche ciò avviene a vantaggio della specie. Chamfort ha fatto a proposito un'osservazione notevole:

“*Quand un homme et une femme ont l'un pour*

(1) Cielo! Tu mi ami dunque? A questo prezzo rinuncerei a centomila vittorie, lascierei tutto....

l'autre une passion violente, il me sembe toujours que, quels que soient les obstacles qui les separent, un mari, des parents, ecc. les deux amants sont l'un a l'autre, de par la nature qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines „.

E se qualcuno troverà di che indignarsi io gli rammenterò la sorprendente indulgenza di Cristo verso l'adultera, e la implicita supposizione che tutti gli spettatori fossero colpevoli del medesimo peccato.

Partendo da questo punto di vista quasi tutto il Decamerone sembra un'amara ironia del genio della specie che calpesta ogni interesse e diritto individuale. Il genio della specie elimina con la più grande facilità qualsiasi ostacolo, e qualsiasi differenza di condizione sociale, quando esse si oppongono all'unione di due amanti appassionati: non ne tiene affatto conto, e per il bene di innumerevoli generazioni future le spazza via, come il vento fa delle festuche di paglia. Se la passione è molto viva questo principio assoluto, induce a sfidare qualsiasi pericolo, e l'uomo più pusillanime diventa coraggioso.

Così, con gioia ed interessamento noi vediamo nel teatro e nei romanzi i giovani difendere il loro amore, cioè la causa della specie e vincerla sui loro vecchi genitori, che non pensano che al bene dell'individuo. L'attrazione reciproca di due amanti ci sembra più potente, più elevata e quindi più giusta di tutto ciò che la contraria, appunto perchè la specie è assai più degna di considerazione dell'individuo. Ecco perchè il tema principale di quasi

tutte le commedie è l'intervento del genio della specie, con scopi assolutamente contrari a quelli degli individui, e con minacce per la loro felicità. Ma generalmente il genio della specie riesce vincitore, e lo spettatore esce soddisfatto, poichè lo scioglimento non è solo secondo la giustizia poetica, ma anche secondo la giustizia della specie. Quindi a commedia finita il pubblico se ne va tranquillamente dividendo con gli amanti vittoriosi l'illusione di aver creata la propria felicità, mentre in realtà l' hanno sacrificata in favore della specie, contro la volontà dei genitori previdenti.

Soltanto poche commedie escono da questa regola: l'autore ha cercato di rovesciarne la fine creando la felicità degli individui a detrimento di quella della specie; e allora lo spettatore prova il dolore del genio della specie, e non è affatto consolato dalla felicità che tocca ai singoli. Ne trovo degli esempi in due piccole commedie assai conosciute: *La reine de seize ans* e *Le mariage de la raison.* Al contrario nelle tragedie a soggetto d'amore falliscono spesso gli scopi della specie e contemporaneamente periscono gli amanti che dovrebbero esserne gli strumenti: ad esempio: *“ Romeo e Giulietta „* - *“ Tancredi „* - *“ Don Carlos „* - *“ Wallenstein „* - *La fidanzata di Messina „.*

La passione di un uomo arriva talvolta ad effetti comici, e talvolta ad effetti tragici: in ambedue i casi l'innamorato non è più padrone di sè stesso: è il genio della specie che lo domina, che modifica la sua condotta. Per questo solo i pensieri di un uomo veramente innamorato acquistano un tono così poe-

tico e sublime, e un carattere trascendentale e iperfisico: per questo solo l'uomo perde di vista i suoi interessi personali; perchè il genio della specie è ben più potente del singolo individuo, avendo il compito di assicurare l'esistenza ad una posterità infinita, i cui membri avranno una determinata costituzione, quale non potranno riceverla che dall'uomo e dalla donna innamorata. Senza di essi non sarebbe possibile l'esistenza di questa posterità, mentre la volontà di vivere la esige assolutamente per oggettivarsi come fenomeno.

È la convinzione di agire in un'azione di importanza grandissima che eleva gli innamorati al disopra delle cose terrene, di loro stessi, e dà ai loro desiderii una forma così immateriale, che l'amore diventa un episodio poetico, anche nella vita dell'uomo più prosaico; assumendo magari in questo caso un aspetto comico.

Il comando della volontà che cerca di oggettivarsi nella specie, si manifesta alla coscienza dell'uomo preso dalla passione come un piacere anticipato di quella felicità infinita ch'egli pensa di trovare nel possesso della donna che ama. Nei gradi più elevati della passione questa illusione brilla di una tale luce, che se la realtà non è proporzionata la vita stessa perde tutto il suo fascino, e appare così povera di gioia, così monotona, così fastidiosa, che il disgusto riesce a vincere l'istintiva paura della morte, e spinge spesso a gettare la propria esistenza volontariamente. La volontà dell'individuo si trova in questo caso trascinata nel turbine di quella della specie: e quest'ultima può prendere un tale soprav-

vento da costringere l'uomo che non può agire per la specie, a non agire neppure per sè stesso. L'uomo è un vaso troppo poco solido per resistere alla pressione potente della specie, esercitata sopra un solo individuo. L'unica scappatoia allora è il suicidio, e talvolta il doppio suicidio di due amanti, a meno che la natura per salvare la loro vita non li faccia impazzire, onde celare con l'incoscienza la loro situazione disperata. Non passa anno in cui non si verifichino casi che possono provare esaurientemente quanto ho detto.

Non è soltanto la passione ostacolata, che può avere una fine tragica; anche soddisfatta essa conduce più di frequente all'infelicità che alla felicità. Ciò perchè le esigenze dell'amore si trovano spesso così in disaccordo con il benessere personale dell'individuo da annientare la basi della sua felicità, e tutte le relazioni che costituiscono il piano della vita, inconciliabili con la passione. E non solo: l'amore si trova spesso in contraddizione oltre che con le circostanze esteriori, anche con la propria individualità, quando ad esempio ha per oggetto una donna che all'infuori dei rapporti sessuali, suscita odio e disprezzo dello stesso amante.

Ma la volontà della specie è tanto superiore a quella dell'individuo, che l'amante chiude gli occhi sulle qualità contrarie ai suoi gusti, tollera tutto, pur di unirsi per sempre all'oggetto del suo desiderio: il suo acciecamento è completo, ma appena soddisfatta la volontà della specie, svanisce, e gli lascia soltanto una compagna odiosa per tutta la vita. Così si spiega il fatto che noi vediamo spesso degli uo-

mini molto ragionevoli, e anche intelligenti, sposare un mostro, o una megera, e non possiamo capire come abbiano fatta una tale scelta.

Forse per questo gli antichi immaginavano l'amore, cieco.

Un uomo ardentemente innamorato può scorgere chiaramente tutti i difetti di temperamento, e di carattere della sua futura, e soffrirne anche in anticipo per la vita tormentata che seguirà, senza tuttavia rinunciare al suo proggetto.

I ask not. I care not,
If guilt' s in thy heart;
I know that, I loce thee
Whatever thou art (1).

Ciò dopo tutto avviene perchè non si ricerca il proprio interesse, ma bensì quello di un terzo, di un altro che deve ancor nascere; e solo un illusione ci impedisce di capirlo, facendoci credere di agire nel nostro interesse. Ma il fatto di non cercare mai il proprio interesse nell'amore, come avviene in ogni cosa che abbia l'impronta della grandezza, riveste la passione di un colore sublime, e la rende degna di servire di soggetto alla poesia.

Infine l'amore sessuale è compatibile anche con l'odio maggiore per l'oggetto desiderato: Platone ha paragonato questa passione a quella del lupo per le pecore. Ne abbiamo esempi quando l'uomo pazza-

(1) Io non domando, io non mi curo di sapere se il tuo cuore è colpevole: io lo so che ti amo chiunque tu sia.

mente innamorato di una donna non può da lei nulla ottenere nonostante i suoi sforzi e le sue suppliche.

I love and hate her (1).

L'odio raggiunge talvolta tale acutezza da spingere l'uomo ad uccidere la donna amata, e poi a suicidarsi. Ogni anno avvengono numerosi casi consimili: basterà leggere i giornali per trovarli. È giusto quindi il verso di Goethe.

Bei allen verschmaten Liebe! Beim holliscen Elemente
Ich wollt' ich wuszt' was arger's, dasz ich fluchen [konnte (2).

Non è un'iperbole per un amante qualificare la freddezza della donna amata e la sua civetteria come crudeltà. Poichè egli è sotto l'impulso di una spinta analoga all'istinto degli insetti, che lo incita, malgrado tutti i consigli della ragione, a inseguire costantemente il suo scopo, abbandonando ogni altra considerazione: egli non può sottrarsene. Più di un Petrarca ha dovuto trascinare ai piedi, per tutta la vita la catena di una passione insoddisfatta, ed ha dovuto riempire dei suoi sospiri le foreste solitarie: ma un solo Petrarca ha avuto nel medesimo tempo il genio poetico, per cui gli si possono applicare i versi di Goethe:

Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstümmt
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide (3).

(1). L'amo e la odio. (Shakespeare. *Cymb.* III. 5).

(2). Per l'amore sprezzato! Per gli elementi infernali!... Vorrei conoscere un'imprecazione ancor più atroce.

(3) Se il dolore toglie all'uomo la parola, un dio mi ha concesso di dire quanto soffro.

Il genio della specie infatti è sempre in guerra coi genii tutelari degli individui: è loro nemico e li perseguita, sempre pronto a distruggere inesorabilmente la felicità personale dell'uomo, pur di raggiungere il suo scopo. Ed anche la felicità delle nazioni è stata sacrificata per un suo capriccio spessissimo. Shakespeare ce ne dà un esempio nell'*Enrico VI.* (p. III atto III sc. 2). Bisogna ricercarne la ragione nel fatto che la specie ha su di noi un diritto più intimo, e più immediato che non l'individuo, appunto perchè in essa sono le radici del nostro essere.

Il sentimento di questa verità ha fatto si che gli antichi personificassero il genio della specie in Cupido, Dio crudele e dispotico, capriccioso e maligno, e tuttavia padrone degli uomini, e degli dei.

Tu deorum, hominunque tyranne, Amor!

I suoi attributi sono le freccie mortali, le ali, e la cecità. Le ali indicano l'incostanza, che comincia con la delusione seguita al piacere.

La passione infatti si basava su di un' illusione che faceva creder prezioso all'uomo ciò che non aveva valore che per la specie: una volta raggiunto lo scopo la passione svanisce. Il genio della specie che si era impadronito dell' individuo gli rende la sua libertà, e l'uomo ritorna alle sue vedute limitate, e alla sua miseria originaria: si accorge sbalordito che delle aspirazioni così alte, così sublimi, così infinite, gli abbiano procurato tanto poco piacere e ch'egli non è affatto più felice di prima. Capisce allora di esser stato ingannato dalla volontà della specie. Così generalmente ogni Teseo soddisfatto

abbandona la sua Arianna. E se la passione del Petrarca fosse stata soddisfatta, il suo canto sarebbe cessato, come finisce quello dell'uccello quando sono state deposte le uova.

Notiamo incidentalmente che sebbene la mia metafisica dell'amore debba dispiacere sopratutto a quelli che sono innamorati, tuttavia se la ragione potesse avere influenza su di loro, le verità fondamentali che ho rivelato sarebbero sufficienti a distruggere la passione. Ma pur troppo rimane vera la sentenza antica: *Quae res in se neque consilium, neque modum habetaullum, eam consilio regere non potest.*

I matrimoni d'amore sono conclusi nell'interesse della specie, e non in quello degli individui. Senza dubbio le persone in questione credono di stabilire la propria felicità personale: ma il vero scopo è realmente estraneo a loro, e consiste nella creazione di un altro individuo, che da essi soltanto può nascere. Riuniti nel fine comune bisogna che essi siano d'accordo per l'esecuzione. Ma spesso gli sposi avvicinati da quella illusione istintiva che forma l'essenza di ogni passione, sono sotto tutti gli alri aspetti, completamente eterogenei. E la discordanza si rende evidente appena l'illusione, come di regola, svanisce. Così generalmente i matrimoni d'amore sono disgraziati, poichè essi provvedono alla generazione futura, a danno dell'attuale. Un proverbio spagnolo dice: Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores.

Il contrario succede nei matrimonii di convenienza, conclusi quasi sempre per opera dei parenti. Sono determinati da considerazioni, che a qualun-

que genere appartengano, sono reali, ed incapaci di dileguarsi. Cioè provvedono alla generazione presente a danno di quella futura: benchè anche la felicità presente sia molto relativa.

L'uomo che sposandosi pensa più al denaro che alla soddisfazione dei proprii gusti, vive come individuo, e non come specie: la sua condotta essendo contraria alla verità, ed anche alla natura, suscita quindi un certo disprezzo. La fanciulla che non accettando i consigli dei parenti, rifiuta un uomo ricco, e giovane ancora, per seguire nella scelta la propria inclinazione istintiva, sacrifica la sua felicità personale a quella della specie. E per questa ragione non si può rifiutare di approvarla, poichè ella ha preferito la cosa più importante, ed ha agito secondo i dettami della natura, o più esattamente della specie, mentre i parenti la consigliavano secondo i dettami dell' egoismo individuale.

Da ciò si potrebbe dedurre che il matrimonio va contro gli interessi della specie, o contro quelli dell' individuo. Il più delle volte succede infatti così, perchè è molto difficile vedere la passione e le convenienze, andare d' accordo.

La povertà fisica, morale o intellettuale degli uomini deriva probabilmente dai matrimoni che si fanno ogni giorno, non per inclinazione, ma per mille considerazioni esteriori. e circostanze fortuite. Talvolta però oltre che delle convenienze si tiene un certo conto dell' inclinazione: è una transazione col genio della specie.

Ad ogni modo, come ognun sa, i matrimoni felici sono assai rari, appunto perchè lo scopo del matrimo-

nio è di procurare la felicità delle generazioni future, e non di quelle attuali. Per consolare tuttavia le anime tenere ed amanti aggiungeremo che l'amore appassionato si associa spesso ad un sentimento di tutt'altra origine, cioè ad una vera amicizia, fondata sulla comunanza degli spiriti, che però compare soltanto quando l'amore sessuale si è già esaurito dopo il piacere.

Il principio più comune di questa amicizia, risiede nella possibilità di completarsi l'un l'altro: nella corrispondenza costante delle qualità fisiche, morali, ed intellettuali dei due individui, in cui è sorto in virtù dell'essere che deve nascere anche l'amore sessuale: insomma nelle qualità che agli individui per la loro opposizione, e per il loro carattere individuale sembrano le migliori per dar luogo ad una vera armonia di sentimenti.

Tutta questa teoria metafisica dell'amore si collega strettamente alla mia metafisica generale, e la luce che vi getta si può riassumere così.

Noi abbiamo visto come la scelta minuziosa nel campo dell'amore, capace di elevarsi fino ad una passione ardentissima, questa scelta fatta dall'uomo per la soddisfazione del suo istinto sessuale, è basata sul profondo interessamento che l'uomo ha per la conformazione individuale della generazione futura. Questo interessamento conferma le seguenti verità già esposte nei capitoli precedenti:

I. *L'indistruttibilità dell'essenza dell'uomo che continua ad esistere nelle generazioni future.* — Poichè questo interessamento così vivace, così attivo, nato senza alcuna riflessione o premeditazione dalle più

riposte fibre del nostro essere, non potrebbe esistere così indelebile, ed esercitare tale influenza, se l'uomo fosse una creatura effimera, e se nell'ordine del tempo dovesse esser seguito da una generazione completamente differente da lui stesso.

II. *L'essenza dell'uomo sta più nella specie, che non nell'individuo.* — Poichè l'interessamento per la conformazione della generazione futura della specie, che è base di ogni avventura amorosa, dalla più effimera, fino alla passione, è per ognuno la cosa più importante, il cui successo, o insuccesso scuotono grandemente la nostra sensibilità: da ciò deriva l'espressione comune di *affari di cuore*. Quando l'interessamento per la specie è espresso con risolutezza, e con forza, cioè nella passione, l'individuo rimane in sottordine, ed è disposto a subire ogni sacrificio. È dunque una testimonianza data dall'individuo che la specie gli preme più della persona, e che egli vive più nella prima, che nella seconda.

Perchè l'amante pende dagli sguardi della sua bella, a cui egli sacrificherebbe ogni cosa? Perchè è la parte immortale del suo essere che desidera possedere quella donna: tutti gli altri desideri provengono dalla sua parte mortale.

Una tale inclinazione, così viva, così ardente per una femmina determinata, è una prova sicura dell'indistruttibilità del nostro essere nella sua essenza e della sua permanenza nella specie. Considerare questa continuità come una cosa futile, e insufficiente è un errore derivato dal fatto che per *continuità* della specie si imagina l'esistenza di esseri futuri, simili a noi, ma non identici: e ciò perchè la nostra co-

noscenza diretta alle cose esteriori, considera solo la forma esterna della specie, quale ci appare per intuizione, e non la sua essenza intima.

Ora questa essenza intima forma la base e la sostanza della nostra coscienza: ne è quindi il principio immediato, e poichè si tratta della *cosa in sè*, — libera dal principio di individuazione, — è appunto l' elemento identico di tutti gli individui, siano o no coesistenti. Insomma questo elemento è la *volontà di vivere,* cioè l' aspirazione continua alla vita, e all' eternità, che la morte non può nè alterare, nè distruggere, ma che nello stesso tempo non potendo progredire ad uno stato migliore di quello presente, si trova nello stato di individuo esposto alla morte ed alle sofferenze.

La liberazione da questo stato di cose, che sancisce la morte dell'individuo, e l'eternità della specie, si trova solo nella negazione della *volontà di vivere*, per cui la volontà individuale, si stacca dalla sua radice (la specie) e rinuncia all'esistenza di cui fruiva. Non sappiamo allora ciò che divenga la volontà di vivere, e non possiamo farcene alcun'idea. Potremo al massimo dire che vi sarà libertà di scelta tra l'essere e il non essere. Il buddismo ha chiamato questo stato : “ *Nirvana* „. Ma tutto ciò rimarrà sempre inacessibile alla natura della mente umana.

Se ora partendo dal punto di vista di queste ultime considerazioni abbasseremo lo sguardo sul tumulto incessante della vita, cosa vedremo ?

Tutti gli uomini stretti dalla miseria, e dalle sofferenze, impiegano le loro forze a soddisfare i loro infiniti bisogni, e a difendersi dal dolore, senza tut-

tavia poter sperare nulla all' infuori della conservazione per un breve spazio di tempo della propria vita individuale.

Però in mezzo a questa continua agitazione della vita noi vediamo gli sguardi di due amanti incrociarsi ardenti di desiderio: perchè tutto questo mistero, perchè questa dissimulazione, e paura? Perchè i due amanti sono due traditori che combinano in segreto di perpetuare il nostro stato di miserie e di infelicità, che senza di loro finirebbe presto, come sarebbe già finito, se i precedessori dei due amanti, non avessero fatto come loro.

Ma di ciò parleremo nel capitolo seguente.

DELL' AFFERMAZIONE DELLA VOLONTÀ DI VIVERE

Se la volontà di vivere si manifestasse soltanto con l'istinto della conservazione, si avrebbe nulla più che un fenomeno individuale, limitato al breve tempo della sua durata naturale. Le pene e i dolori di questa vita non sarebbero gravi, e l'esistenza riuscirebbe facile e serena. Ma poichè la volontà desidera la vita in modo assoluto, e per sempre, essa si manifesta anche come istinto sessuale, destinato a produrre una successione infinita di generazioni.

Questo istinto distrugge la calma, la serenità, l'innocenza che sarebbero state caratteristiche di una vita individuale, e porta nel cuore l'irrequietezza e la melanconia, come porta nell'esistenza le disgrazie, il dolore, e la miseria. Se per un caso rarissimo si riesce a soffocare questo istinto, vuol dire che la volontà ritorna su sè stessa: cioè essa nasce con l'individuo, e cessa dopo di lui. Ad ogni modo questa conversione della volontà esige dall'uomo un greve sforzo, dopo il quale ritornano alla coscienza, in un grado superiore, la calma e la serenità di una vita individuale.

Invece, la soddisfazione dell'istinto sessuale, e del desiderio ch'esso implica, porta all'origine di una

nuova vita, in cui si dovrà rifare la medesima strada con tutti i suoi affanni, il suo peso, e i suoi dolori. E' vero che si tratta di un altro individuo che dovrà esistere, ma se fosse diverso da chi l'ha generato, non solo come *fenomeno,* ma anche in *sè*, dove sarebbe la giustizia eterna?

La vita sembra dunque un dovere, un obbligo che si deve soddisfare, e come conseguenza una lotta incessante contro le miserie. Così ogni uomo vi si assoggetta cercando di cavarsela al miglior mercato possibile, come se fosse un lavoro forzato. Ma chi ha contratto questo debito?

Chi ha generato in un attimo di voluttà. La gioia provata dall'uomo, costituisce per l'altro l'obbligo di vivere, di soffrire, e di morire. Però noi sappiamo che la molteplicità di ciò che è omogeno, ha per condizione lo spazio e il tempo, che in questo senso io ho chiamati: *principio di individuazione.* Senza di ciò si dubiterebbe della giustizia eterna. Il fatto che il padre si riconosce nel figlio che ha generato, è appunto il principio di quell'amore eterno che spinge il genitore a fare, a soffrire, a osare per il figlio, più di quanto farebbe per sè stesso, ed a considerare nel medesimo tempo questi sacrifici come un debito da pagarsi.

La vita di un uomo con tutte le sue fatiche, bisogni e dolori. può essere considerata come la spiegazione e la parafrasi dell'atto generativo, cioè l'assoluta affermazione della volontà di vivere: e questa affermazione gli fa contrarre un debito verso la natura, a cui egli deve anche la morte, che lo

riempie di angoscia. Non prova tutto ciò che l'esistenza è frutto di un errore?

Senza dubbio, a condizione di nascere e di morire periodicamente, noi otteniamo di vivere in eterno, e di provare tutte le gioie, e tutti i piaceri della vita, senza lasciarcene sfuggire uno: ecco il risultato dell'affermazione della volontà di vivere. Così la paura della morte, che ci tiene attaccati alla vita malgrado tutte le sue miserie, è in fondo completamente illusoria: ma altrettanto illusorio è l'istinto che ci attrae alla vita.

Questa attrazione può essere notata oggettivamente negli sguardi che si scambiano due amanti: sono la più pura espressione dell'affermazione della volontà di vivere. Quanta dolcezza e tenerezza possiamo scorgervi! Questi sguardi sembrano chiedere pace, calma, felicità, per sè, per gli altri, per tutti. È un tema di Anacreonte. Per questa attrazione, e per queste lusinghe, l'uomo è chiamato alla vita: ma appena entratovi, non trova che tormenti che portano al delitto, che delitti, a cui seguono tormenti: l'orrore e la disperazione dominano la scena. Diventa un tema di Eschilo.

Proseguiamo: l'atto che permette alla *volontà di vivere* di affermarsi, e a l'uomo di nascere, è tale che tutti gli uomini ne provano una intima vergogna, sì da nascondersi con cura, e da rimanere spaventati se vengono colti sul fatto, come se commettessero un delitto. Si tratta di un'azione che a sangue freddo suscita ripugnanza, ed in elevate disposizioni di spirito, orrore.

A questo proposito Montaigne ha delle considera-

zioni dettagliate e profonde, nel III Libro, Cap. V con questo capitolo: *Ce que c'est l'amour.*

L'atto generativo è seguito immediatamente da un dolore, e da un pentimento tutto particolare, sensibile in modo maggiore, se si tratta della prima volta e tanto più nei caratteri più nobili.

Anche Plinio, un pagano osserva: *Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae apoenitenda origine* (Hist. Nat. X 83).

D'altra parte che cosa cantano e cosa fanno i diavoli e le streghe nel Sabba, secondo quanto dice Goethe nel Faust? Lussurie, e oscenità. E nei magnifici Paralipomeni dello stesso Faust, che cosa predica alle folle Satana in persona? Oscenità, e lussurie, null'altro. Tuttavia l'incessante ripetizione di questo atto assicura la durata della razza umana.

Se l'ottimismo avesse ragione, se dovessimo ammettere la nostra esistenza come il dono splendido di una bontà suprema guidata dalla saggezza, e quindi un dono prezioso per sè stesso, una sorgente di gloria, e di gioia, allora l'atto destinato a perpetuare la specie, assumerebbe un aspetto completamente diverso. Invece questa vita è una specie di passo falso, una falsa strada, opera di una volontà assolutamente cieca, la cui fine migliore sarebbe di rinsavire, e di sopprimere sè stessa: perciò l'atto che produce l'esistenza è appunto quello che ci sembra.

Qui bisogna fare un'osservazione relativa alla verità fondamentale della mia dottrina: la vergogna che deriva — come abbiamo detto — dall'atto generativo, si estende anche agli organi che debbono compierlo, benchè la natura ce li abbia dati fin dalla

nascita, come tutti gli altri organi. Ecco un'altra prova che non solo le azioni, ma il corpo stesso dell'uomo possono esser considerati come un semplice fenomeno, cioè l'oggettivazione della volontà di vivere. Perchè potrebbe arrossire forse l'uomo di una cosa datagli non dalla sua volontà?

L'atto generativo è in fondo l'enigma del mondo. L'universo è esteso nel tempo e nello spazio, e presenta una quantità infinita di forme. Tuttavia non è un fenomeno dovuto alla volontà di vivere: e il fulcro, il centro di questa volontà sta nell'atto generativo. Così in tale atto si esprime con la maggiore chiarezza possibile l'essenza intima del mondo. È da notarsi che in tedesco la si esprime senz'altro come la "volontà", nel modo di dire: *er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein* (1).

Come espressione netta della volontà questo atto è dunque il midollo, la sintesi, la quintessenza del mondo; ne spiega la natura e l'andamento, e risulta la chiave dell'enigma. Lo si dice anche l'*albero della scienza*, poichè è sufficiente ad un uomo conoscerlo, perchè i suoi occhi si aprano alla luce. Lo afferma anche Byron:

The tree knowledge has been pluck' d — all' s known (2).

Don Giovanni I. 128.

Si tratta infine del segreto di Pulcinella di cui non si può parlare in nessun luogo apertamente, ma che è sempre sottinteso in tutti i discorsi, e in

(1) Egli le domandò di fare la sua volontà (di darsi a lui).

(2) L'albero della scienza è stato spogliato, ormai tutto è noto.

tutte le azioni, come la cosa più importante della commedia: presente agli spiriti di tutti, la minima allusione è immediatamente compresa.

L'atto generativo, e tutto ciò che lo riguarda, ha nel mondo la parte principale, poichè noi non sapremmo imaginare un solo palmo di terra, dove non abbia luogo qualche intrigo d'amore: e questa importanza non è meno grande di quella del *punctum saliens* (punto di germinazione) dell'uovo del mondo. Dà naturalmente una certa comicità alla cosa il fatto che tutto ciò — così interessante per noi — viene circondato di un perpetuo velo di mistero. Guardate l'umano intelletto, giovane ed innocente, come si spaventa dell'enormità dell'atto, quando per la prima volta il mistero gli viene rivelato. Ed eccone la ragione: la volontà dapprima incosciente, per arrivare ad una intelligenza e ad una ragione, quale è ora nell'uomo, ha dovuto percorrere un cammino lunghissimo, durante il quale ha dimenticato — diventando straniera a sè stessa — anche la sua origine, questa " *poenitenda origo* „; e si spaventa quando la conoscenza viene a ricordargliela. La volontà trova il suo centro, e la sua più alta espressione nell'istinto sessuale: questo è dunque una manifestazione caratteristica, che la natura esprime ingenuamente, e che dimostra come la volontà individualizzata, cioè l'uomo e l'animale possono entrare nel mondo, soltanto per le porte sessuali.

L'affermazione della volontà di vivere, concentrata nell'atto genitale, è per l'animale una necessità assoluta; poichè solo nell'uomo, il volere, che

è *natura naturans,* giunge alla riflessione. Riflettere significa avere una conoscenza non soltanto applicata ai bisogni della vita individuali, ed alla necessità del presente, — come l'animale, in cui i bisogni, e la perfezione intellettuale vanno sempre paralleli — ma avere una conoscenza ampia e profonda, che ricorda il passato, si approssima all'avvenire, e può dare un'idea generale della vita: quella propria, e quella degli altri; insomma l'esistenza in astratto.

In realtà la vita di una specie animale durante migliaia di anni, sembra quasi un unico istante, poichè non è altro che la coscienza del presente, senza quella del passato e dell'avvenire, e senza dunque nozione della morte. In questo senso si potrebbe considerarla come un attimo eterno: il *nunc-stans.*

E diremo di sfuggita: la forma dell'esistenza, come fenomeno della volontà cosciente, è sopratutto il "presente". Il passato e l'avvenire si hanno per l'uomo, come semplici concetti, conosciuti *in abstracto,* e al massimo concepiti dall'imaginazione.

Quando dunque la volontà di vivere che è l'essenza intima della natura, nella sua ricerca continua di un'oggettivazione perfetta, e di una gioia maggiore ha percorso la serie di tutti gli animali (e ciò avviene sul medesimo pianeta con la successione continua di specie che si rinnovano, e ricominciano) compiuta questa evoluzione, la volontà arriva all'essere provvisto di ragione, all'uomo; cioè alla riflessione.

Ma allora si comincia a scorgere quanto il pro-

blema sia grave: l'individuo si chiede perchè e come esista, e se i dolori e le miserie della vita sono compensati da qualche guadagno. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?*

È questo il momento in cui l'uomo, illuminato da una conoscenza precisa si decide per l'affermazione, o per la negazione della volontà di vivere; benchè in generale egli non possa imaginarsi la negazione che sotto una forma allegorica.

Da ciò dobbiamo dedurre che la volontà non può oggettivarsi in un grado più elevato della serie animale, poichè nell'uomo essa ha raggiunto il suo punto più elevato.

TEORIA DELLA NEGAZIONE
DELLA
VOLONTÀ DI VIVERE

L'uomo ha ricevuto la vita, e il suo essere o per sua volontà, o senza di questa: nel secondo caso un'esistenza siffattamente piena di dolori, e di miserie, appare come una grave ingiustizia.

Gli autori antichi, e in modo speciale gli stoici, i peripatetici, e gli accademici hanno tentato di provare che la virtù è sufficiente per rendere felici: l'esperienza però afferma il contrario. In fondo il concetto da cui partivano quei filosofi aveva come base la convinzione che sarebbe giusto se così fosse: il virtuoso dovrebbe essere immune dalla sofferenza, e quindi felice.

Non era però una soluzione logica del problema; mentre la si trova invece nella dottrina cristiana, che insegna come le opere non giustifichino punto: l'uomo può ben praticare la virtù, e la giustizia, ossia l' *honestum* ma non sarà tuttavia, per usare l'espressione di Cicerone, *culpa omni carens* (Tusc. V. I.). E Calderon, un poeta a cui il sentimento cristiano permetteva di vedere le cose meglio che non i saggi dell'antichità, diceva, — e la sua sentenza

resterà sempre vera — *el debito mayor del hombre en haber nacido* (1).

Questa colpa che l'uomo porta con sè sin dalla nascita sembrerà assurda solo a chi lo considererà come nato dal nulla per opera di una mano straniera. È un peccato, che essendo nato dalla volontà, abbandona l'uomo, malgrado le virtù ch'egli possa praticare, in balia dei dolori e delle amarezze fisiche e morali dell'esistenza, impedendogli quindi la felicità. Conseguenza di quella " giustizia eterna " di cui ho parlato al § 63 del I. volume.

San Paolo, Sant'Agostino e Lutero, insegnano che le opere non giustificano; che noi siamo peccatori nella nostra essenza, e dobbiamo quindi rimanerlo: il fondamento di questa dottrina sta nel fatto che " *operari seguitur esse* ", e quindi per operare come dovremmo, sarebbe necessario noi fossimo ciò che non siamo. Ma in questo caso, non avremmo neppure necessità di ciò che tanto il cristianesimo, quanto il brahmanesimo, e il buddhismo promettono: cioè una redenzione finale, che ci tolga dal nostro modo attuale di essere: più semplicemente non avremmo bisogno di diventare diversi da quello che siamo, e di avere un modo opposto a quello attuale. E siccome siamo ciò che non dovremmo essere, di conseguenza operiamo come non dovremmo operare. Per questa ragione ci è necessaria una trasformazione che ci porti alla salvezza mutando i nostri sentimenti e il nostro essere.

Vi può essere colpa nell'*operari*, ma la radice del

(1) La colpa maggiore dell'uomo è di esser nato.

male sta sempre nell'*essentia,* ed *existentia,* che sono condizioni necessarie dell'*operari,* come ho già dimostrato nel libro sulla " Libertà della volontà ". Ne segue che il nostro vero ed unico peccato è veramente un peccato originale. Il mito cristiano lo mette dopo la nascita dell'uomo, a cui attribuisce *per impossibile* una volontà libera, ma lo fa semplicemente come allegoria.

L'essenza intima del cristianesimo, e il suo spirito sono identici a quelli del brahmanesimo e del buddhismo: tutte e tre le religioni insegnano che la razza umana è gravata di una colpa per il fatto stesso della sua esistenza: solo il cristianesimo si allontana un poco dalle altre due credenze, facendo derivare la colpa non direttamente dall'esistenza, ma attribuendola invece alla prima coppia d'uomini. Ciò era possibile soltanto imaginando un *libero arbitrio d'indifferenza,* necessario, a causa del dogma fondamentale ebraico, su cui doveva innestarsi la nuova religione.

In realtà la nascita dell'uomo è l'atto del suo libero arbitrio, ed è tutt'una col peccato originale, da cui deriveranno poi gli altri, come conseguenza dell'*essentia* e dell'*existentia,* dell'individuo stesso. Ma poichè il dogma fondamentale ebraico non permetteva questa interpretazione, Sant'Agostino insegnò *(De libero arbitrio)* che l'uomo innocente prima della caduta, possedette il libero arbitrio solamente prima di questa, rimanendo dopo schiavo del peccato, e quindi privo di una volontà libera.

La legge, in senso biblico, esige sempre che noi mutiamo il nostro modo di agire, mentre la nostra

natura rimarrebbe invariabile. È un'impossibilità: e perciò San Paolo dice che nessuno è giustificato dinnanzi alla legge, ma che solo in seguito alla *grazia,* che opera in noi una trasformazione totale di tutti i sentimenti, formando in noi un nuovo essere, la riconoscenza per Gesù Cristo potrebbe condurci dallo stato di peccato, a quello di redenzione. In ciò sta il mito cristiano, relativamente alla morale.

A dire il vero il teismo ebraico, su cui si innestò il cristianesimo, avrebbe dovuto subire delle strane aggiunte per adattarsi a questo mito: la favola della caduta, cioè del peccato originale offriva l'unico appiglio; per attaccarvi la tradizione dell'India antica.

Questa difficoltà sormontata in un modo così violento è la causa della stranezza che offrono i misteri cristiani, i quali repugnano alla ragione comune, e rendono assai difficile l'opera di proselitismo: l'incapacità di afferarne il senso profondo, ha dato luogo al pelagianismo e al razionalismo, i quali tentano di negare questi misteri, con ricerche esegetiche, e riconducono quindi il cristianesimo al giudaismo.

Ma lasciando il mito, finchè la nostra volontà resterà eguale, il mondo non potrà cambiare. Non c'è dubbio che tutti gli uomini desiderano di essere liberati da questo stato di sofferenza, e di morte: essi vorrebbero, per usare un'espressione comune, giungere alla beatitudine, cioè al regno dei cieli: soltanto non vorrebbero andarvi con i proprii mezzi, ma farvisi portare dal naturale corso delle cose.

Ciò è impossibile. E vero che la natura non ci lascierà mai cadere ed annientarci, ma comunque

non potrà condurci che nel suo stesso seno. E tutti sanno quanto sia pericoloso esistere come parte integrante della natura.

L'esistenza dunque deve essere considerata come una strada falsa, in cui la salvezza sta nel ritrovar la via. In questo modo la concepivano le antiche religioni samaniste, e il cristianesimo originario, ma quest'ultimo con un sotterfugio: anche il giudaismo contiene i germi di una tale teoria nel dogma del peccato originale che è Il suo *redeeming feature.*

Solo il paganesimo greco, e l'islamismo sono le religioni ottimiste: e quindi in Grecia il sentimento opposto ha potuto farsi strada solo nella tragedia: invece nell'islamismo, la più recente, la peggiore delle religioni, si è mostrato come sofisma, meraviglioso fenomeno originario dell'India da cui venne, e in cui sussiste da più di mille anni.

In verità nessuna cosa più dell'esistenza ci suggerisce la convinzione che varrebbe meglio non esistere, questa è fra tutte le verità la più importante, e bisogna proclamarla benchè sia in contrasto con il modo attuale di pensare in Europa, mentre invece essa è accettata completamente oggi, come tremila anni fa in tutta l'Asia non tocca dall'islamismo.

Se noi consideriamo oggettivamente, e nel suo insieme la volontà di vivere, dobbiamo pensarla, secondo ciò che abbiamo detto, come avvinta da una illusione: sciogliersi da questo errore, e negare tutte le aspirazioni anteriori della volontà, è ciò che le religioni definiscono: “ la rinuncia a sè stessi „ *abnegatio sui ipsius,* poichè *se stesso* non è altro che la volontà.

Ho già dimostrato che le virtù morali, la giustizia, la carità, quando sono sincere provengono dal fatto che la volontà di vivere, comprendendo il principio di individuazione, si riconosce in tutti i suoi fenomeni: esse sono dunque un segno, e un sintomo che la volontà dell'individuo non è più completamente presa dall'errore, e comincia a disingannarsi: figuratamente si potrebbe dire che essa sta per spiccare il volo.

Al contrario l'ingiustizia, la malvagità, la crudeltà, indicano l'opposto, cioè che la volontà è ancora in preda dell'errore. E di più le virtù morali sono un incitamento alla rinunzia, e alla negazione della volontà di vivere. Infatti la vera integrità, la giustizia inviolabile, prima tra le virtù cardinali, e più importante tra tutte, è assai difficile a mettersi in pratica, e richiede sacrifici, che tolgono alla vita ogni piacere, distogliendone così la volontà e portandoci alla rassegnazione.

Ciò che rende così preziosa la giustizia, sono i sacrifici ch'essa costa: nelle cose di poca importanza, non si pensa ad ammirarla. La sua essenza sta in questo: che il giusto non cerca come l'iniquo di addossare agli altri con l'astuzia e con la violenza, le miserie, e i dolori della vita, ma sopporta egli stesso ciò che la sorte gli ha dato, e riceve sulle spalle il pesante fardello che pesa sulla vita umana. La giustizia stimola così la negazione della volontà di vivere, poichè le miserie, e il dolore, derivano dalla vita stessa, e insegnano quindi la rinunzia.

La carità invece va ancora più innanzi, e arriva più presto al medesimo risultato, poichè insegna ad

addossarsi i mali altrui: l'uomo caritatevole si assume una parte maggiore di dolori di quella che gli sarebbe toccata, e in ogni animale riconosce il suo stesso essere. Egli identifica il suo destino, con quello dell'intera umanità, e si tratta di un destino crudele che reca con sè il dolore, le miserie, e la morte: rinunciando ad ogni favoritismo che il caso potesse portargli l'uomo caritatevole che accetta la sorte dell'intera umanità, non può però subirla per lungo tempo: i piaceri e l'attaccamento alla vita svaniscono quindi per lasciare il posto alla rinunzia, e alla negazione della volontà di vivere.

La povertà, le privazioni, le sofferenze, seguono dunque la pratica delle virtù morali: per questa ragione molta gente non approva come cosa superflua l'ascetismo inteso rigorosamente, cioè la rinunzia ad ogni bene, la ricerca del dolore, con mortificazioni, digiuni, cilicii. La giustizia è per sè stessa un non lieve cilicio, che tormenta incessantemente chi la pratica; e la carità, privandosi del necessario, è un continuo digiuno. Il buddismo infatti volle liberarsi di quell'ascetismo eccessivo, che ebbe invece tanta importanza nel bramhanesimo, dove ordinò la mortificazione della carne. Il buddhismo ordina soltanto il celibato, la povertà, l'umiltà e l'obbedienza dei monaci, l'astenersi da ogni cibo animale, e da ogni vanità del mondo.

E poichè il fine ultimo delle virtù morali è quello che ho indicato pocanzi, bene a ragione dice la filosofia vedanica che acquistata la vera conoscenza e quindi la rassegnazione, la moralità o l'immoralità della condotta anteriore divengono indifferenti,

e si avvera la massima frequentemente usata dai bramini: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, eiusque opera evanescunt, viso supremo illo* (Sancara).

Questa concezione urterà certamente quella gente per cui una ricompensa in cielo, o un castigo all'inferno sono una spiegazione più soddisfacente del valore delle azioni umane: tra gli altri il buon Windischmann è indignato da questa dottrina tuttavia esaminando bene il fondo delle cose, ci si accorge che questa teoria concorda con le vedute del cristianesimo, e specialmente con quelle di Lutero, secondo le quali non sono le opere che possono dare la salvezza, ma bensì la fede inspirataci dalla grazia; facendoci così comprendere che non potremo mai essere giustificati dalle nostre azioni, ma solo per il Mediatore potremo ottenere la remissione dei nostri peccati.

Si vede infatti che senza queste teorie il cristianesimo avrebbe dovuto stabilire pene per tutti, e il brahmanesimo una rinascita continua per tutti, non essendovi possibilità di salvezza per nessuno. I peccati e le loro conseguenze debbono essere un giorno cancellate per opera di una grazia speciale, e per l'acquisto di una nuova conoscenza, dopo le quali esse diventano indifferenti. Questa è la “ *penitenza, e remissione dei peccati* „ che Cristo dopo la resurrezione impone ai discepoli di annunziare, e mette come caposaldo della loro missione (Luca 24 47).

Il fatto è che le virtù morali non rappresentano affatto lo scopo ultimo, ma un semplice mezzo per

arrivarvi. Questo mezzo è — secondo il mito cristiano — il frutto colto dall'albero del bene e del male, da cui comincia il peccato originale, e nello stesso tempo la responsabilità morale degli individui. Fin qui si ha l'affermazione della volontà di vivere: nella negazione che giunge man mano che la coscienza si illumina, sta la salvezza. Tra i due punti, si trova l'elemento morale, come una fiaccola che illumina la via dell'uomo dall'affermazione della volontà di vivere alla negazione; ciò che secondo il mito si direbbe: dalla comparsa del peccato originale, fino alla redenzione ottenuta per la mediazione del Dio fatto uomo (*avatars*). Oppure usando le parole dei Veda: attraverso le continue rinascite, conseguenza delle opere di ogni vita, finchè la conoscenza illuminata, a cui segue la liberazione, abbia prodotto il Mokscha, cioè il ritorno nel seno del Brahma.

I buddhisti indicano tutto ciò con una sincera negazione: *Nirvana;* cioè la negazione del mondo *(Sansara)* Definire il Nirvana, come il nulla, significa dire che nel mondo non vi sono elementi atti a definirlo e imaginarlo. Per questo motivo i Jainas che differiscono dai Buddhisti solo per il nome, chiamano i Brahmani che credono ai Veda, col nome di *Sabdapramanes,* parola che serve a indicare quelli che credono di sapere ciò di cui non è possibile dare alcuna prova. *(Asiat. Researches. vol. VI p. 474).*

Molti filosofi antichi, tra cui Orfeo, i Pitagorici, Platone *(Fedone)* deplorano l'unione dell'anima al corpo, e vorrebbero ch'essa fosse liberata. Noi comprendiamo il vero senso di questi lamenti, perchè

abbiamo visto come il corpo non sia altro che la volontà oggettivata come fenomeno nello spazio.

Il momento della morte decide se l'uomo dovrà ricadere nel seno della natura, o se non dovrà più appartenervi, e...: ma qui per esprimere l'antitesi, noi manchiamo di imagini, di concetti, di parole, poichè essi dipendono dall'oggettivazione della volontà, vi si riferiscono completamente, e sono quindi inadatti ad indicare l'opposto assoluto che ci appare come una semplice negazione.

Tuttavia la morte dell'individuo ripete ogni volta la domanda che la natura rivolge alla volontà di vivere: Non sei ancora stanco? Non vuoi uscire da questo stato di cose? E la vita umana è così breve, appunto perchè tale domanda possa esser ripetuta spesso.

Con questo spirito furono concepite le cerimonie, le preghiere, le esortazioni dei brahmini, ai morenti, come ce le descrivono le Upanisadi; e per questa stessa ragione il cristianesimo prescrive di consacrare gli ultimi istanti di vita alla devozione, alla comunione, e alla estrema unzione; e perciò nacque la preghiera cristiana, che implora di preservarci da una morte improvvisa. Se oggi molti desiderano una tale morte, ciò dipende dal fatto che essi hanno abbandonato il punto di vista cristiano, della negazione del voler vivere, per porsi su quello pagano dell'affermazione.

Ma avrà meno paura di essere annientato dalla morte l'uomo che riconoscerà di non essere nulla, e non prenderà più quindi alcun interesse al proprio fenomeno individuale: l'uomo in cui la cono-

scenza avrà distrutta la volontà, così bene, da non lasciargli più alcun desiderio di esistere.

Senza dubbio l'individualità appartiene all'intelletto, e questo appartiene al fenomeno, di cui è l'imagine riflessa; ed il fenomeno è il *principio di individuazione*. Ma l'individualità è anche inerente alla volontà, appunto perchè il carattere è individuale: tuttavia il carattere è soppresso dalla negazione della volontà di vivere. Dunque l'individualità appartiene all'affermazione soltanto, e non alla negazione.

In fondo la santità, che ha per base ogni azione morale, dipende dal fatto che l'uomo ha compreso l'identità *numerica* dell'essenza di tutte le creature umane: tale identità sussiste solo come negazione della volontà *(Nirvana)* poichè l'affermazione *(Sansara)* ha come forma i fenomeni, nella loro pluralità.

Affermazione della volontà di vivere, mondo dei fenomeni, diversità tra tutti gli esseri, individualità, egoismo, odio, malvagità, tutto ciò ha una medesima origine; come il mondo della cosa in sè, l'identità di tutti gli esseri, la giustizia, la carità, la negazione della volontà di vivere vengono dalla stessa fonte.

Dunque, se — come ho già dimostrato — le virtù morali derivano dal sentimento di identità di tutti gli esseri, posta non nel fenomeno, ma nell'essenza, allora le azioni virtuose saranno un modo di passaggio verso uno stato costituito dalla negazione della volontà di vivere.

Da ciò che precede si deduce il corollario che non abbiamo alcuna ragione di credere vi siano

intelligenze più perfette di quella dell'uomo. Noi vediamo come essa sia sufficiente a indurre la volontà a negare sè stessa, ciò che distrugge nel medesimo tempo l'individualità e l'intelligenza la quale è un semplice istrumento della natura animale.

Per capir meglio questa mia asserzione pensiamo che esistano pure intelligenze perfette, quanto possiamo immaginarcele: come potremo concepirle esistenti in un tempo infinito dato che questo tempo pur essendo infinito sarebbe troppo povero per dar loro argomenti nuovi, e degni da meditare?

Infatti l'essenza delle cose essendo identica, la sua conoscenza riesce tanto logica quando si sia afferrata questa essenza da non richiedere davvero nè molto tempo, nè intelligenze perfette, poichè si tratterebbe nell'eternità di una ripetizione noiosa della medesima cosa. Da ciò si vede come il compito di ogni intelligenza sia semplicemente quello di influire sopra la volontà: e poichè la volontà è un errore questo compito dovrà essere svolto nel senso di abolirla, pur avendola fino allora servita.

L'intelligenza quindi, anche se perfetta, non sarà che uno stato di passaggio verso uno scopo che nessuna conoscenza può rivelarci: e questa stessa conoscenza non potrà trovar posto nella natura, se non nel momento in cui vi sarà la comprensione assoluta.

D'accordo con queste considerazioni, e con quelle già esposte nel secondo libro, dove dicevo che la conoscenza deriva dalla volontà, di cui riflette l'affermazione, mentre la vera salvezza sta nella negazione, noi vediamo che tutte le religioni giunte al

loro apogeo vanno a finire nel misticismo, e nei misteri ossia si velano di oscurità, la quale non indica altro che il vuoto della conoscenza, o piuttosto il punto in cui la conoscenza deve cessare: per lo spirito questo punto non può essere rappresentato che da una negazione, mentre per la percezione sensibile, si usano dei simboli, nelle chiese le tenebre e il silenzio, nel bramhanesimo il non-pensare: e il non-guardare, per raccogliersi più facilmente nel profondo del proprio *io*, pronunziando mentalmente il misterioso *Dum*.

In senso largo si può chiamare mistica ogni dottrina che tende a dare il sentimento diretto di ciò che è impossibile conoscere, e di cui non si può avere nè l'intuizione, nè il concetto. Il misticismo al contrario della filosofia va dall'interno all'esterno. Infatti prende come punto di partenza la propria esperienza intima, positiva e individuale, in cui si vede come fosse l'essere eterno, unico, ecc. Ma non può persuadere gli altri se non con semplici affermazioni, a cui si deve credere sulla parola, e che quindi non possono convincer nessuno. Invece il filosofo prende come punto di partenza ciò che è comune a tutti, il fenomeno oggettivo che ognuno può vedere, e i fatti interni della coscienza che si producono presso ogni individuo. Il suo metodo sta quindi nella riflessione sui fatti, e sui dati generali ch'egli possiede: e perciò è più facile riesca a convincere. Deve però ben guardarsi dal cadere nell'errore dei mistici, tentando di far credere, portando come mezzo l'intuizione dell'intelletto, o una percezione della ragione, di far credere, dico, di co-

noscere positivamente delle cose che è impossibile conoscere, e che non è possibile esprimere se non con una negazione.

Il valore e la dignità di ogni filosofia consistono nello sprezzare tutte le supposizioni che non hanno un fondamento possibile, e nell'ammettere soltanto quei fatti che hanno una base reale data dall'intuizione del mondo esterno, e dalle forme costitutive del nostro intelletto, destinate a facilitare la comprensione dei fenomeni. Ecco perchè la filosofia deve restare cosmologia, e non può diventare teologia.

Il suo unico tema deve essere limitato al mondo: e può proporsi soltanto di spiegarne l'essenza intima, espressa in tutti i rapporti.

Per conseguenza logica la mia dottrina arrivata al suo punto culminante prende un carattere negativo, e finisce con una negazione: e ciò perchè non le resta che parlare di quello che respingiamo, e e non accettiamo: e quanto se ne ottiene in cambio deve chiamarlo "il nulla" aggiungendo per consolazione che questo nulla è relativo, e non assoluto. Infatti quando una cosa non appartiene a ciò che conosciamo, per noi è "nulla": ma non è possibile dirlo parlando assolutamente, cioè considerandola sotto ogni aspetto: vuol dire che noi dobbiamo limitarci ad avere una conoscenza negativa, derivata dalla ristrettezza del nostro orizzonte. È in questo punto che i mistici cadono nel misticismo puro continuando nelle loro affermazioni.

Il quietismo, cioè la rinuncia ad ogni volontà,

l'ascetismo, cioè la mortificazione premeditata della propria volontà, e la coscienza dell'identità del proprio essere con quello di tutte le cose, e con l'essenza del mondo, si trovano tra loro nelle più strette relazioni: e chi segua una di queste teorie è forzato a seguire le altre, anche suo malgrado. Non c'è nulla che sorprenda maggiormente dell'accordo tra i filosofi che insegnarono queste dottrine nonostante la differenza di tempo di luogo, di paesi, di religioni; e nulla che colpisca più dell'inalterabile sicurezza e della convinzione con cui espongono i risultati delle loro esperienze interne.

Essi non formano una setta che difenda e mantenga un dogma, anzi quasi sempre non si conoscono gli uni con gli altri: i mistici indiani, cristiani, maomettani, i quietisti, e gli asceti, sono assolutamente eterogenei tra loro, fuorchè per il loro senso intimo, e per lo spirito dei loro precetti. Un esempio ci è dato dal paragone tra "*Les Torrens*" di Madame de Guyon, con le teorie dei Veda, e specialmente con un passo delle *Oupnekhat* (Vol. I. pag. 63) che contiene in riassunto, ma molto esattamente le idee del libro francese, con imagini identiche, quando nel 1680 Madame de Guyon non poteva conoscere i Veda. Nella "*Deutschen Theologie*" si dice nei capitoli II e III che la caduta di Adamo, e quella di Lucifero, furono prodotte dal fatto che l'uno e l'altro cominciarono ad usare le espresssioni: "*io, me, mio*" e a pag. 89 sta scritto: *Nel vero amore non c'è nè Io, nè Me, nè Mio, nè Tu, nè Tuo, nè alcunchè di simile.* Ora nel *Kural* tradotto da Graoul si trova la stessa frase a pag. 8: *Il mio, cioè la passione diretta*

verso l'esterno, e l'io cioè la passione diretta all'interno, scompaiono. E ancora: *Nel Manual of Buddhism by Spence Hardy* Budda dice: " *Sono io, o è mio, sono frasi che i miei discepoli non accettano* „.

In generale, e non tenendo conto delle forme dovute a circostanze esteriori, si vedrà che Sakia Mouni ed Eckhard professano la stessa teoria: solamente il primo espone liberamente i suoi pensieri, mentre il secondo è costretto ad esporli coprendoli sotto l'allegoria del mito cristiano accomodandovi a proposito le sue espressioni. E si spinge tanto innanzi in questo senso, che il mito cristiano diventa una serie di imagini, quasi come il mito ellenico nei neo-platonici.

Si può notare ancora a questo proposito la grande simiglianza della condotta di San Francesco che passò volontariamente dall'agiatezza alla mendicità, con quella del Bouddha che da principe si fece monaco mendicante: così la vita e l'ordine di San Francesco rammentano molto il sanassismo; analogia che risulta anche dal grande amore che il santo ebbe per gli animali: li teneva sempre attorno a sè chiamandoli fratelli. Anche il suo magnifico " *Cantico* „ che loda il sole, la luna, le stelle, il vento, l'acqua, il fuoco, e la terra, dimostra come il santo fosse animato dal mistico spirito indiano.

Molto spesso anche i quietisti hanno avuto poca conoscenza l'uno dell'altro; così per esempio Molinos e la Guyon, di Tauler e della " *Deutsche Teologie* „ oppure Gichtel dei due primi. E neppure ha esercitato influenza importante sulle loro teorie, la grande differenza di coltura: infatti alcuni, come

Molinos erano assai colti, invece Gichtel e parecchi altri molto ignoranti. Questo fatto, dato il loro accordo, e la sicurezza convinta con cui espongono la loro dottrina, prova come essi parlino in virtù di una esperienza interna reale. Esperienza che non è accessibile a tutti, ma solo a pochi eletti: perciò vien chiamata opera della grazia, poichè la sua realtà, per le ragioni suesposte, non può essere messa in dubbio.

Per bene afferrare tutto ciò bisogna leggere le opere degli autori che ho citato, nel testo originale, e non i sunti di seconda mano, poichè ogni autore dev' essere letto " in persona „ prima che altri lo giudichi.

Per conoscere la teoria quietista io raccomando sopratutto Eckhard, la " *Deutsche Theologie* „, Tauler, la Guyon, Antoniette Bourignon, l'inglese Bunyman, Molinos, e Gichtel: e come prove pratiche, ed esempi serii dell'ascetismo, bisognerà leggere la " Vita di Pascal „ pubblicata da Reuchlin, la Storia di Port-Royal del medesimo, l'*Histoire de Sainte Elisabeth* del conte di Montalambert, a la " *Vie de René* „ di Chateaubriand; e ve ne sarebbero molti altri ancora da citare. Basterà leggere tutte queste opere, e confrontare il loro spirito con quello dell'ascetismo, e del quietismo, quale ci appare attraverso le massime degli scrittori Brahmanici, e Buddhisti, per ammettere che qualsiasi filosofia, che per rimanere coerente respinga quei precetti accusando gli autori di impostura e di pazzia, non può essere che falsa.

Questo è il caso di tutti i sistemi filosofici d'Europa ad eccezione del mio. In verità sarebbe un

caso stranissimo di pazzia, quella che nonostante tutto le diversità possibili di circostanze, e di persone, si esprimesse con tale accordo, e che i popoli più antichi della terra, cioè tre quarti degli abitanti dell' Asia l'elevassero a dogma principale della loro religione.

Nessuna filosofia ha dunque il diritto di passare sotto silenzio le teorie quietiste, ed ascetiche dato che questi due temi sono in sostanza identici a quelli di ogni metafisica, e di ogni morale. Su tale questione perciò io aspetto al varco le filosofie ottimiste, e le invito ad esprimere in proposito la loro opinione.

Se per il giudizio dei miei contemporanei l'accordo paradossale, e senza esempi della mia filosofia con il quietismo, e con l'ascetismo riesce una pietra d'inciampo evidente, io vi trovo invece una prova della sua esattezza, e della sua verità, e mi spiego nel tempo stesso come le università protestanti abbiano prudentemente tentato di tenerla nell'ignoranza e nel silenzio.

Non soltanto le religioni dell'Oriente, ma anche il vero cristianesimo hanno in modo assoluto questo carattere ascetico, che la mia filosofia esprime con la negazione della volontà di vivere: invece il protestantesimo, specialmente nella sua forma attuale, cerca di nasconderlo. I nemici dichiarati del cristianesimo, che sono apparsi in questi ultimi tempi hanno essi stessi dimostrato che quella religione insegna la rinunzia, l'abnegazione personale, la perfetta castità e in generale la mortificazione della volontà, dottrine che essi giustamente definirono " an-

ticosmiche „, ed hanno provato in modo inconfutabile come tale sia stato il carattere primitivo del cristianesimo. In ciò hanno perfettamente ragione. Ma rimproverare al cristianesimo questo spirito che ne forma la grande verità, e l'elevato valore, significa dimostrare un incomprensibile oscurantismo derivato probabilmente dal fatto che i loro cervelli, come purtroppo mille altri in Germania, sono corrotti dal miserabile hegelianismo, fonte di volgarità, di sciocchezza, e di ignoranza; falsa saggezza destinata a guastare le teste, e di cui si comincia ora a conoscere gli effetti; tanto che presto non potremo venerare altro che l'Accademia Danese, la quale vede nel pesante ciarlatano, un *summus philosophus* e si affanna a difenderlo

Car ils suivront la créance et estude
de l'ignorante et sotte multitude
dont le plus lourd sera reçu pour juge.
Rabelais.

È certo che il cristianesimo puro e originario, quale uscito dal Nuovo Testamento fu sviluppato dai Padri della Chiesa, ha una evidentissima tendenza ascetica: è la sommità a cui si deve giungere.

Noi troviamo i precetti capitali dell'ascetismo nell'imposizione del celibato puro e vero, che è il primo passo ed il più importante verso la negazione della volontà di vivere. Strauss nella sua “ *Vita di Gesù* „ dice a proposito della prescrizione del celibato fatta da Matteo (XIX II). Per non far dire a Gesù nulla che fosse in contraddizione con le idee del tempo, si attribuì quell'idea alla considerazione delle circo-

stanze d'allora, e per non turbare la predicazione apostolica; tuttavia il seguito del testo non conferma affatto questo pensiero come non se ne trova traccia nell'altro analogo della prima epistola ai Corinti (VII 25): si tratta di uno di quei principi dell'ascetismo che essendo comuni tra gli Esseni, e probabilmente anche presso gli Ebrei si manifestano pure presso Gesù.

Questa tendenza all'ascetismo si fa più viva non al principio, quando il cristianesimo cercando proseliti non poteva essere troppo severo, ma soltanto in seguito, ed al principio del terzo secolo viene strettamente comandata. Rispetto al cristianesimo il matrimonio non è che un compromesso con la natura peccatrice dell'uomo, una concessione, una debolezza permessa a quelli che non hanno la forza di aspirare alla perfezione suprema, un mezzo per evitare una corruzione maggiore, poichè la chiesa dando il suo consenso cerca almeno di rendere il legame indissolubile.

Ma la consacrazione maggiore del cristianesimo ci è data della castità, e dalla verginità che sole permettono di entrare nella schiera degli eletti: queste sole danno diritto alla corona dei vincitori, che anche oggi si depone sulla bara dei celibi, e che le vergini lasciano il giorno delle nozze.

A questo proposito noi possediamo una testimonianza che data dai primi tempi del cristianesimo: è la risposta del Signore ricordata da Clemente d'Alessandria (*Strom.* III. 6, 9.) e da lui presa nel vangelo degli Egiziani. A Salomè che domandava: *fino a quando durerà la morte*? il Signore rispondeva:

“*Finchè voi donne partorirete*„. E Clemente aggiunge: cioè finchè vi saranno i piaceri, rammentando subito dopo il famoso passo dell'epistola ai Romani (V. 12. X).

Più avanti al capitolo 13 egli cita le parole di Cassiano: *Avendo chiesto Salomè quando si sarebbero sapute quelle cose che chiedeva, il Signore rispose: Quando avrete distrutto la veste del pudore, e quando due saranno fatti una cosa sola, e il maschio e la femmina non sembreranno nè maschili nè femminili.* Il che vuol dire: quando non avrete più bisogno del velo del pudore, poichè ogni differenza di sesso sarà scomparsa.

Senza dubbio su questo punto gli eretici sono andati molto più lontano: lo vediamo nel II secolo tra i Tazianiti, o Encratiti, nei gnostici, nei Marcioniti, nei Montanisti, nei Valentiniani, nei Cassiniani.

Tuttavia essi non facevano altro nella loro logica serrata che rendere omaggio alla verità, insegnando così secondo lo spirito del cristianesimo, la continenza e la castità assolute, mentre la Chiesa dichiarava eresia tutto ciò che contrariava la sua politica lungimirante.

Sant'Agostino dice dei Tazianisti: *Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum conjugio, utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur.* (De haeresio ad quod vult Deum. XXV).

Ma i più accaniti ortodossi considerano anche il matrimonio dal punto di vista che abbiamo poco fa rammentato, e consigliano ardentemente la più

completa castità Sant'Atanasio dà la ragione del matrimonio: *quia subjacemus condemnationis propagatoris nostri ;... nam finis a Deo praelatus erat nos non per nuptias et corruptione fieri: sed transgessio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae.*

Tertulliano considera il matrimonio: *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum* (De pudicitia XVI) e dice ancora: *Matrimonium et stuprum est commixio carnis; scilicet cujus concupiscientiam Dominus stupro adaequavit. Ergo, inquit, iam et primas, id est unas nuptias destruit. Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum.* (De exhort. Castit IX).

Sant'Agostino stesso professa interamente questa dottrina, e ammette tutte le conseguenze che ne vengono dicendo: *Novi quosdam qui murmurent: quid, si, inqiunt, omnes velint ab omni concubito abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent!... Duntaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur ut accelleraretur terminus mundi.* (De bono coniugali; X).

E ancora: *Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela sanctorum qui dicunt: quemodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentales? Quasi propter aliud retardetur hos saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto profecti nec terminus saeculi differetur.* (De bono viduitas XXIII).

Si vede da tutto ciò come egli identifichi la salvezza con la fine del mondo.

Gli altri passi delle opere di Sant'Agostino rela-

tivi a questo soggetto, si trovano riuniti nella "*Confessio Augustiniana, et S. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense* 1610 e sotto i titoli: *De matrimonio, de coelibatu, ecc.* Ci si convincerà leggendoli, che per l'antico, e vero cristianesimo il matrimonio era una semplice concessione fatta in vista della procreazione dei figli; e che al contrario la continenza assoluta era l'unica virtù di parecchio preferibile al matrimonio.

Ma a quelli che non vogliono risalire alle sorgenti io raccomando per togliersi i minimi dubbii su questa tendenza del cristianesimo, di leggere due scritti di Carovè, "*Ueber das Colibatgesetz*" e Lind: *De coelibatu christianorum, per tria priora saecula.* Non mando i lettori alle opinioni di questi due autori, poichè esse sono opposte alle mie, ma bensì alla raccolta di fatti e di citazioni, compilata molto accuratamente, e tanto più degna di fede in quanto i due scrittori sono avversari del celibato: essendo il primo un cattolico razionalista, e il secondo un candidato protestante.

Nella prima opera, a pagina 166, noi troviamo espressa questa conclusione: "Conformemente alle vedute della Chiesa, e come si può leggere nei padri canonici, nelle istruzioni dei Sinodi, e dei Papi, e negli innumerevoli scritti dei padri ortodossi, la castità assoluta è chiamata virtù divina, celeste, angelica, e si dice come per ottenere l'assistenza divina necessaria a questo scopo, sia necessario implorarla fervorosamente".

Abbiamo già detto come tale dottrina agostiniana, si trova anche in Canisius, e negli atti del concilio

di Trento, dove fu riconosciuta come dogma in tutto il suo valore. Per persuaderci ch'essa ha conservato sino ad oggi questo valore basta la testimonianza del giornale *Der Catolick* del giugno 1831: " Nel cattolicismo l'osservazione di una castità eterna praticata per piacere a Dio, appare in sè come il più alto merito dell'uomo. L'opinione che la continua castità costituisca uno scopo santo ed elevato per l'uomo, anzi il suo scopo assoluto, ha delle radici profonde e nello spirito, e nella lettera del cristianesimo: è la convinzione di ogni cattolico istruito, e la decisione del concilio di Trento ha tagliato corto in proposito „.

Ogni uomo senza pregiudizi deve riconoscere senza esitazione, che non soltanto la dottrina emessa dal giornale citato è effettivamente cattolica, ma anche che le prove che si portano in appoggio, per uno spirito cattolico devono essere assolutamente irrefutabili, poichè esse sono tutte secondo le vedute fondamentali della chiesa, sulla vita e sulla sua destinazione.

Più avanti, a pagina 270 si dice ancora: Quantunque San Paolo qualifichi come erronea la proibizione del matrimonio, e quantunque l'autore ancora più ebreo dell'Epistola agli Ebrei, raccomandi di onorare il matrimonio, e guardare che il rito non sia macchiato, tuttavia la tendenza generale dei due agiografi rimane ugualmente evidente. Per ambedue la verginità rappresento lo stato supremo: il matrimonio non è che un " meno-peggio „ per i più deboli, ed è solo a questo titolo che bisogna rispettarlo. Le loro più alte aspirazioni si dirigevano

verso la rinunzia assoluta e materiale. L'*io* deve astrarsi, ed astenersi da tutto ciò che non può procurare altro che un piacere personale, e di poca durata „.

Infine ancor più avanti, a pagina 288 si legge: “Noi siamo d'accordo con l'abate Zaccaria, che fa derivare il celibato, (non la legge del celibato) dagli insegnamenti di Cristo e dell'apostolo Paolo.

Ciò che si oppone sempre, e dovunque, a questo principio fondamentale del vero Cristianesimo è il Vecchio Testamento col suo πάντα καλὰ λίαν. La cosa appare chiaramente dal terzo, e importantissimo libro di Clemente d'Alessandria (Stromati) dove l'autore ha una polemica con gli eretici encratiti, che ricordai più sopra, e oppone loro il giudaismo, e la storia ottimista della creazione, vivamente contraddetta dallo spirito di rinunzia che anima il Nuovo Testamento.

Ma la continuità del Nuovo Testamento con il Vecchio Testamento non è che esteriore, accidentale, quasi forzata: il solo punto di congiunzione per la dottrina cristiana con il Vecchio Testamento era la storia della caduta per il peccato originale, che d'altronde si trova isolata, e non ha affatto seguito nel resto della teoria. Secondo la versione del Vangelo sono appunto i credenti ortodossi del Vecchio Testamento che hanno crocifisso Gesù, per punirlo di aver espresso idee contrarie alle loro.

Nel citato terzo libro degli Stromati di Clemente d'Alessandria è esposta con una chiarezza sorprendente l'antagonismo tra l'ottimismo teista da una parte e il pessimismo della morale ascetica dall'al-

tra. Tale esposizione è diretta agli gnostici che insegnavano il pessimismo e l'ascetismo, e specialmente l'astensione assoluta da ogni soddisfazione sessuale; cosa di cui Clemente li rimprovera vivamente. Vi si scorge benissimo la contraddizione tra lo spirito del Nuovo, e quello del Vecchio Testamento: poichè salvo il fatto del peccato originale, che sta come una specie di "*hors d'oeuvre*" il Vecchio Testamento è decisamente ottimista, mentre il Nuovo è pessimista. Contraddizione che Clemente rileva alla fine del XI capitolo, pur non volendone riconoscere il valore e — da buon ebréo qual'era, dichiarandola apparente. Ad ogni modo, da un punto di vista generale è interessante vedere come in Clemente si incontrino spesso il Vecchio e il Nuovo Testamento, e come gli sforzi di conciliarli, arrivano spesso a escludere il nuovo, per sostituirvi il Vecchio.

Al principio del III capitolo egli rimprovera ai Marcioniti di avere, sull'esempio di Platone e di Pitagora, trovata la creazione una cosa cattiva, di aver insegnato che la natura è crudele, e che quindi bisogna astenersi dal matrimonio, per non popolare il mondo: Clemente, un uomo a cui generalmente presenta maggiori attrattive il Vecchio Testamento, che non il Nuovo, è assai irritato da queste affermazioni. Vi scorge un atto di ingratitudine, di ostilità, e di rivolta verso chi ha creato il mondo, contro il giusto demiurgo dalle cui mani sono usciti gli uomini, e di cui sdegnano l'opera volendo spogliarsi in un'empia rivolta, dei sentimenti che la natura ha dato loro.

Nel suo zelo religioso, non vuole lasciare ai Marcioniti il pregio dell'originalità, e armato della sua ben nota erudizione, ricorda loro, appoggiando il suo dire con molte citazioni, che già filosofi antichi, Eraclito, Empedocle, Pitagora, Platone, Orfeo, Pindaro, Erodoto, ed Euripide, e anche la Sibilla, avevano profondamente lamentato la miserabile struttura del mondo, insegnando il pessimismo.

Così nel suo entusiasmo saccente non si accorge di fare l'interesse dei Marcioniti mostrando che i saggi di tutti i tempi hanno espresso le loro medesime idee: anzi pieno di confidenza e di coraggio cita le più energiche ed espressive affermazioni degli antichi a questo proposito. Tutto ciò non lo smuove affatto: i saggi possono deplorare la tristezza dell'esistenza, i poeti possono su questo soggetto versare i lagni più commoventi, la natura e l'esperienza possono pur negare in ogni modo l'ottimismo: tutte queste affermazioni, non lo sconcertano: egli rimane fermo e tetragono sul punto di vista. Il demiurgo è l'autore del mondo: dunque *a priori* è certo che questo mondo è eccellente, qualsiasi apparenza in contrario possa avere.

La stessa cosa avviene sul secondo punto: la continenza. A questo riguardo — secondo lui — i Marcioniti danno prova di un'orribile ingratitudine verso il Creatore e di rivolta, dal momento che rifiutano i suoi doni.

Anche qui l'originalità manca agli Encratiti, poichè i tragici che li precedettero dissero le medesime cose: ai loro lagni sulla tristezza e sulla miseria del mondo aggiunsero anche il consiglio di non pro-

creare figli: e il nostro Padre della Chiesa, cita numerosi passi in proposito accusando al tempo stesso i Pitagorici di aver rinunziato, per il medesimo fine, ad ogni piacere sessuale.

Però tali affermazioni contrarie alla sua teoria non lo disturbano affatto: egli conserva l'opinione che quanti seguono quelle dottrine si rendono colpevoli verso il demiurgo, astenendosi dal matrimonio, dal procreare figli, per non mettere al mondo nuovi infelici, e non dare nuove prede alla morte.

Il Padre della Chiesa non pensava certo, quando biasimava la continenza, che nel secolo successivo al suo, il celibato del clero si affermerebbe sempre più fino ad essere stabilito per legge nel XI secolo, come ossequiente allo spirito del Nuovo Testamento. Tale spirito fu compreso meglio dai gnostici, che non da Clemente d'Alessandria, più ebreo che cristiano.

Il concetto dei gnostici appare molto chiaro al principio del capitolo IX del Vangelo degli Egiziani: *aiunt enim dixisse Servatorem: Veni ad dissolvendum opera feminae; feminae quidem cupiditatis, opera autem, generationem et interitum.* E appare sopratutto nella conclusione del XIII capitolo, e al principio del XIV.

Bisogna però ammettere come la Chiesa dovendo sorreggere e far trionfare una religione tra gli uomini, quali essi sono in realtà, non poteva non scomunicare simili teorie, ed accusarle di eresia.

Alla fine del VII capitolo Clemente di Alessandria, paragona l'ascetismo Hindù come cattivo, in confronto del giudaismo cristiano, e questo confronto

pone in evidenza la differenza fondamentale delle due religioni. Infatti nel giudaismo, e nel cristianesimo tutto si riduce all'obbedienza, o alla disobbedienza ai comandamenti di Dio, poichè noi siamo sue creature; segue poi il dovere di servire Iddio, lodare le sue opere, e ringraziarlo. Il brahmanesimo, e il buddhismo sono invece assai differenti: secondo il buddhismo ogni miglioramento della nostra condizione, ogni conversione, ogni speranza di salvezza in questo mondo di sofferenze (*Sansara*) non è possibile se non si sono ben comprese queste quattro verità principali:

I. *dolor*
II. *doloris ortus.*
III. *doloris interitus.*
IV. *octopartita via ad doloris sedationem.*
(*Dammapadam* pag. 35-347).

Si potrà leggere lo sviluppo di queste quattro verità in Burnof: *Introd. à l' hist. du Buddhisme*, pagina 629; e in tutti i trattati sul buddhismo.

In verità non è il giudaismo con il suo πάντα καλὰ λίαν, ma bensì il brahmanesimo e il buddhismo che per il loro spirito, e per le loro tendenze morali si avvicinano al cristianesimo. Ora la parte essenziale di una religione è data appunto dalle tendenze morali, e dallo spirito, e non dal mito che le riveste. È per questo motivo che io non rinuncio alla mia opinione che le dottrine cristiane possano derivare in qualche modo da quelle religioni primitive. Ne ho già presentato degli indizi nel secondo

volume di *Parerga*. Posso ora aggiungere l'osservazione di Epifanio (*Haeretic* XVIII) il quale asserisce che i primi ebrei cristiani, di Gerusalemme si astenevano da ogni cibo animale. Per tale origine, o almeno per tale concordanza il cristianesimo appartiene alla credenza più antica, più vera, e più elevata dell'umanità così contraria alla dottrina falsa, semplicista e perniciosa dell'ottimismo, quale la espongono il paganesimo greco, il giudaismo e l'islamismo.

La religione Zenda tiene in certo qual modo il posto di mezzo, poichè oppone a Ormuzd il contrappeso pessimista rappresentato da Ahriman. J. G. Rode dimostrò esaurientemente nel suo libro sulle tradizioni sacre del popolo zendo, come il giudaismo sia derivato dalla religione Zenda: Ormuzd ha dato origine a Jehovah, e Ahriman a Satana: questi però ha nel giudaismo una parte secondaria e vi scompare quasi completamente; da ciò la predominanza dell'ottimismo e la presenza — come unico elemento pessimista — della favola del peccato originale, anch'essa derivata dal Zend-Avesta (Favola di Meschian, e di Meschiane). Tutto ciò, come Satana, cade in dimenticanza, fino al giorno in cui se ne impadronisce il cristianesimo. Tuttavia Ormuzd stesso deriva dal brahmanesimo, benchè da un ramo secondario di questa religione: egli non è altri che Indra, divinità poco importante del firmamento e dell'atmosfera, che spesso entra in lotta con gli umani: tale rapporto è stato assai bene dimostrato da Schmidt nella sua opera sulla relazione tra le dottrine gnostico-teosofiche con le religioni d'Oriente.

Questo Indra-Ormuzd- Jehovah dovette passare poi nel cristianesimo sorto allora in Giudea, e conformandosi ai caratteri cosmopoliti di quella religione, lasciò i suoi nomi proprii per assumere quello che ogni nazione convertita dava all'essere supremo che sostituiva gli antichi Iddii.

Così divenne θεος e Deus presso i Greci e i latini, dal sanscrito *Deva* (da cui anche *devil*, diavolo, e *teufel*); presso i popoli germanici God, Gott, da *Odin, Wotan, Wuodan, Godan.* Nell'Islam derivato pure dal giudaismo, prese il nome di Allah, già usato prima in Arabia. Fatto analogo a quello degli dei dell'Olimpo, che allorchè nei tempi preistorici furono trapiantati in Italia presero il nome degli dei che avevano regnato prima di loro. Zeus si chiamò presso i Romani Jupiter; Hera, Juno; Hermes, Mercurius, ecc.

In Cina il primo imbarazzo in cui si trovarono i Missionari derivò dall'assenza nella lingua cinese di un termine che designasse la creazione: infatti nessuna delle tre religioni della China conosce dei, nè al singolare nè al plurale.

È certo ad ogni modo che il πάντα καλὰ λίαν de Vecchio Testamento è completamente estraneo al Nuovo: poichè questo non parla mai del mondo se non come di una cosa a cui è meglio non appartenere, che non bisogna amare, e in cui il diavolo fa da padrone. Ciò va perfettamente d'accordo con lo spirito ascetico di rinunzia al proprio benessere, con il trionfo sulle vanità mondane, con l'amore infinito per il prossimo e anche per i nemici, che

formano i tratti essenziali del cristianesimo, in comune col brahmanesimo, e col buddhismo: il che tradisce la loro parentela.

In nessun'altra cosa è necessario separare la corteccia dal midollo, come nel cristianesimo. È appunto perchè io ne stimo molto il midollo, che qualche volta tratto poco rispettosamente la corteccia, la quale è molto più spessa di quanto si creda generalmente.

Il protestantesimo con l'esclusione dell'ascetismo, e di ciò che ne è il nocciolo, cioè il lato buono del celibato, ha rinunciato in verità alla sostanza più intima del cristianesimo, e bisogna considerarlo quindi come un ramo distaccato dal tronco.

Tale tendenza si manifesta ai giorni nostri con la trasformazione del protestantesimo in un volgare razionalismo: questo moderno pelagianismo sta tutto nell'insegnameuto che esiste un buon Padre, il quale ha creato il mondo, perchè tutto avvenga secondo la soddisfazione di ognuno (il che sembra non gli sia riuscito) e che, se appena appena ci assoggettiamo a qualche sua pretesa, ci aprirà le porte di un mondo ancora migliore (il cui unico difetto è di avere un'entrata così pericolosa). Può essere che sia questa un'ottima religione per dei pastori protestanti, dotti, agiati, ed ammogliati: ma non è affatto il cristianesimo.

Il cristianesimo insegna che la razza umana si è resa gravemente colpevole per il fatto stesso della sua esistenza, che l'anima aspira ad essere liberata, ma non può ottenere la sua salvezza se non a prezzo

di pesanti sacrifici, in seguito ad un radicale mutamento della propria natura.

Dal punto di vista pratico, cioè degli orrori del suo tempo ch'egli voleva estirpare dalla chiesa, Lutero poteva aver completamente ragione: ma non si trovava nella verità dal punto di vista teorico. Più una dottrina è elevata, e più sono facili gli abusi, data la bassezza generale e la perversità della natura umana. Così il cattolicismo si presta ad abusi ancora maggiori, che non il protestantesimo. Per esempio il monachismo, questa negazione metodica della volontà, che si pratica in comune, per incoraggiarsi gli uni con gli altri, è un'istituzione di ordine elevato, ma che appunto per questa ragione ha spesso tradito lo spirito informatore.

Gli abusi ripugnanti della Chiesa provocano nell'anima onesta di Lutero la più viva indignazione. A questa egli obbedì tanto da arrivare a sopprimere quanto più era possibile del cristianesimo stesso: a tale scopo egli comincia col limitarlo ai termini della Bibbia, poi trasportato dal suo zelo pieno di buone intenzioni, va troppo lontano fino ad attaccare nella sua essenza il principio ascetico. Una volta scartato questo, l'ottimismo non poteva tardare a prenderne il posto.

Ora l'ottimismo nelle religioni, come nella filosofia è un errore fondamentale, che chiude la strada alla verità. Da tutto ciò mi sembra che il cattolicismo sia un cristianesimo di cui si è vergognosamente abusato, e il protestantesimo un cristianesimo degenerato: e in generale mi pare che il cristianesimo abbia subito la sorte di ogni concezione no-

bile, grande ed elevata, quando debba sussistere tra gli uomini.

Tuttavia nel seno stesso del protestantesimo, lo spirito ascetico, ed encratistico essenziale al cristianesimo, è comparso, e si è fatto luce in un fenomeno più considerevole, e più importante di quanti non se ne produssero prima: e cioè nella curiosa setta degli *shakers* fondata nell'America del Nord da un' Inglese, Anna Lee, nel 1774. I membri di questa setta sono già arrivati al numero di sei mila che divisi in quindici comuni, occupano parecchi villaggi negli stati di New-Jork, e di Kentuchy, e sopratutto nel distretto di New-Libanon, presso Nassau-Village.

Il tratto principale che regola la loro vita religiosa è il celibato, e la completa astinenza da ogni soddisfazione sessuale. Dalle dichiarazioni unanimi di visitatori inglesi e americani, che del resto non risparmiano loro sarcasmi e scherni, risulta che questa regola è osservata sinceramente e con rigore, e ciò benchè uomini e donne abitino spesso la stessa casa, mangino alla stessa tavola, e danzino assieme nella Chiesa durante il servizio divino. Poichè colui che ha compiuto un tale sacrificio di sè stesso può danzare dinnanzi al Signore: è l'uomo che ha vinto; è l'uomo che ha trionfato.

I loro canti sono generalmente: talvolta delle allegri canzonette gaie. Le loro danze nella chiesa dopo il sermone, accompagnate dal coro di quelli che assistono, sono svelte e ritmiche, e finiscono generalmente con un *galop*, continuato fino all'esaurimento delle forze. Negli intervalli tra una danza e l'altra

uno dei loro maestri dice ad alta voce: " Ricordatevi che qui gioite d'innanzi al Signore, per aver annientata la vostra carne, poichè questo è il solo uso che noi facciamo delle nostre membra ribelli! „.

Al celibato si ricollegano quasi tutte le altre prescrizioni: non v'è nè famiglia nè proprietà privata, ma bensì comunità di beni. Tutti sono vestiti nella stessa maniera, al modo dei quaccheri, con grande accuratezza. Sono molto industriosi, ed attivi, e presso di loro non è tollerato l'ozio. Vi è poi un'altra prescrizione assai degna di invidia: quella di evitare ogni rumore inutile, di gridare, di sbattere le porte, far schioccare una frusta, urtare violentemente degli oggetti, ecc... Uno degli aderenti alla setta ha enunciato così la loro regola di condotta: " Fate una vita di innocenza e di purezza, amate il vostro prossimo come voi stessi, vivete in pace con tutti gli uomini, guardatevi dal fare la guerra, dal commettere assassinio, da ogni violenza vicendevole, come da ogni sforzo per ottenere gli onori e le distinzioni del mondo. Date a ciascuno ciò che gli è dovuto, e osservate la santità del vivere, poichè senza di essa nessuno può contemplare il Signore. Fate il bene nella misura delle vostre forze, e delle occasioni che vi si presentano „.

Gli adepti di questa setta non impongono a nessuno di entrare nelle loro file, ma prescrivono a chi vuole farne parte un noviziato di parecchi anni. Ciascuno è libero di uscirne, mentre l'esclusione per infrazione alle regole è assai rara.

I bambini che si conducono loro sono educati con

molta cura e non debbono dare il loro consenso che quando sono adulti.

Si racconta che nelle controversie tra i direttori della setta, e gli ecclesiastici anglicani, questi ultimi abbiano sempre la peggio, poichè gli argomenti dei shakers consistono in citazioni del Nuovo Testamento.

Si troveranno maggiori dettagli in proposito in *Maxwell's Run thtough Unites States, 1841 ; Benedit's History of all religions 1830 ;* il Times del 4 novembre 1837, e il giornale tedesco *Columbus*, del maggio 1831.

Una setta tedesca analoga a questa, che osserva il celibato e una rigorosa continenza è quella dei Rappisti, di cui F. Loher parla nel suo volume: *Geschichte und Zustande der Deutschen in Amerika* 1853. E a quanto pare ne esiste una simile in Russia: i Raskolniki.

Anche i Gichteliani vivono nella più assoluta castità.

Ma già presso gli antichi Ebrei troviamo il tipo di queste sette negli Esseni, di cui ci parla lo stesso Plinio *(Hist. Nat. V. 115)*. Si avvicinano moltissimo agli shakers, e non solamente per il celibato, ma anche per altri punti, come le danze durante il servizio divino, il che fa supporre che la fondatrice della setta più recente abbia preso l'altra per modello.

Che cosa diventa in presenza di questi fatti l'asserzione di Lutero: “ *Ubi quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut exstra matrimonium caste vivatur* „ ?

Benchè il cristianesimo non abbia in sostanza

insegnato che tutto ciò di cui l'Asia aveva da lungo tempo cognizione, tuttavia fu per l'Europa una grande rivelazione, che provocò una trasformazione completa negli spiriti dei popoli europei. Poichè ha rivelato loro la portata metafisica dell'esistenza, insegnando in conseguenza a elevare il loro sguardo al di là della vita terrestre, ristretta, miserabile ed effimera; a considerarla non più come un fine assoluto, ma come uno stato di sofferenza, di colpevolezza, di prova, di lotta e di purificazione, in cui i meriti morali, la rigorosa rinuncia a noi stessi, e l'abnegazione ci permettono di elevarci ad un'esistenza migliore, difficile a concepirsi col nostro spirito.

Il cristianesimo ha insegnato la grande verità dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere, sotto un velo allegorico, narrando che con la caduta di Adamo siamo stati colpiti tutti da una maledizione; che il peccato è entrato nel mondo, ed è trasmesso a tutti per eredità, e che al contrario il sacrificio fatto da Gesù ci ha redenti, salvando gli uomini, e allontanando il peccato.

Ma per comprendere la verità contenuta in questo mito non bisogna considerare gli uomini nel tempo, soltanto, come esseri indipendenti gli uni da gli altri, bisogna considerare invece l'Idea platonica “*uomo*” che si riferisce a tutta la serie degli esseri, come l'eternità *in sè* si riferisce all'eternità concepita nel tempo. Perciò l'idea eterna dell'uomo, appare nel tempo, come un tutto unito dal legame delle generazioni.

Se non si perde di vista l'Idea “*uomo*” si vedrà

che la caduta di Adamo rappresenta la sua natura limitata, animale e peccatrice, quella che fa di lui un essere finito, votato al peccato, al dolore ed alla morte. Al contrario la vita, gli insegnamenti e la morte di Cristo, sono l'immagine del lato eterno, sovrannaturale della libertà, e della redenzione dell'uomo. Ogni essere umano, dunque, è a questo riguardo potenzialmente, nel medesimo tempo, Adamo e Gesù Cristo, secondo il modo in cui egli concepisce sè stesso, e secondo come si determina la sua volontà: da ciò risulta che sono per lui possibili, la dannazione, e la morte inevitabile, la salvezza e la vita eterna.

Queste verità sia nel senso allegorico, sia nel senso proprio erano per i Greci e per i Romani delle assolute novità, poichè essi prodigavano interamente sè stessi per la vita. e non gettavano uno sguardo serio nell'al di là. Chi ne dubita non ha che da leggere quanto Cicerone (*Pro Cluentio*, LXI) e Sallustio (*Catil*, XLVII) dicevano della nostra condizione dopo la morte.

Benchè molto progrediti in quasi tutte le cose, su questo punto gli antichi greci e latini erano rimasti come bambini, inferiori agli stessi Druidi che almeno credevano nelle metempsicosi. Se pochi filosofi, come Pitagora e Platone pensarono diversamente, ciò non cambia affatto il complesso.

Così dunque la verità più importante che possa esistere è senza dubbio quella che in sè chiude il cristianesimo, come il brahmanesimo e il buddhismo: cioè quella che insegna la necessità per noi di essere riscattati da un'esistenza votata alla soffe-

renza ed alla morte; e la possibilità di giungere a questo riscatto mediante la negazione della volontà di vivere, cioè con un'energica opposizione alla natura.

Ma tale verità è nello stesso tempo contraria alla naturale tendenza della razza umana, e difficile a comprendere nella sua vera essenza, poichè ogni concetto generale ed astratto è inaccessibile alla maggior parte degli uomini. Così per introdurre questa verità nel dominio dell'applicazione pratica è stato sempre necessario coprirla di un velo mistico, una specie di recipiente senza il quale la verità si disperderebbe, e si volatilizzerebbe. Ha dovuto sempre ricorrere all'abito della favola, e appigliarsi a qualche fatto storico, già conosciuto e rispettato.

Ciò che presentato *sensu proprio*, resterebbe incomprensibile ai sentimenti volgari, all'ignoranza intellettuale delle masse, in ogni tempo ed in ogni luogo, dev'essere inculcato per praticità, *sensu allegorico*, in modo che ognuno possa giovarsene.

Così dunque le religioni di cui ho parlato prima debbono essere considerate come dei vasi sacri, in cui è contenuta la più grande verità enunciata da migliaia di anni, forse sin dall'origine degli uomini, e che non cesserà di rimanere per gli uomini una dottrina misteriosa, conservata e trasmessa attraverso i secoli, in una forma che la renda possibile alla grande massa dell'umanità.

Però tutto ciò che non è composto di elementi indistruttibili come la pura verità è soggetto alla rovina: ogni volta dunque che uno di quei vasi sacri di cui ho parlato, per il contatto di un'epoca

che gli è eterogenea è esposto alla distruzione, se ne salva in qualche modo il contenuto, per confidarlo ad altri recipienti, e conservarlo all'umanità. Tale contenuto non è altro che la verità: tocca alla filosofia di presentarla intera, senza scorie; per mezzo di semplici concetti astratti, senza alcun velo mitico, insomma solamente per quel numero ristrettissimo di gente che è capace di pensare.

Paragonata alle religioni, la filosofia è una linea retta, mentre le prime sono linee curve che la fiancheggiano, poichè essa esprime *sensu proprio* ed esamina direttamente ciò che le altre mostrano velato, e per mezzo di lunghi giri.

Se volessi ora, per illuminare con un esempio quanto ho detto, e per seguire una moda filosofica contemporanea, tentare di risolvere il mistero più profondo del cristianesimo secondo i concetti fondamentali della mia filosofia, con le licenze permesse in simili interpretazioni, potrei spiegare così il mistero della Trinità: lo Spirito Santo è la negazione assoluta della volontà di vivere, il Figlio è l'uomo, in cui essa si manifesta *in concreto*; ed è identico alla volontà che afferma la vita, e produce quindi il fenomeno del mondo visibile, cioè al Padre: poichè affermazione e negazione sono due atti opposti della medesima volontà, la cui vera libertà consiste nel poter fare o l'uno o l'altro.

Tutto ciò va considerato però come un *lusus ingenii*.

Prima di terminare questo capitolo, voglio ancora suffragare con qualche prova su ciò che ho indicato al § 68 del primo volume con le parole Δεύτερος

πλοῦς: è la negazione della volontà provocata da una sofferenza personale, e non solamente per essersi appropriata del dolore degli altri, riconoscendo così il nulla e la tristezza dell'esistenza.

Ciò che produce dentro di noi un'esaltazione di questo genere, e l'epurazione che vi porta, si può comprendere pensando a ciò che prova un uomo impressionabile, che assista ad una tragedia: i due fenomeni sono assai vicini.

Infatti al terzo od al quarto atto, la vista dell'eroe sempre più turbato e minacciato nella sua felicità, lo riempie di tristezza e di inquietudine: ma quando al quinto atto la felicità dell'eroe è spezzata irrimediabilmente, egli prova una specie di elevazione interna, che lo colma di un piacere infinitamente più alto di quello che avrebbe provato vedendo l'eroe godere della sua felicità.

Quanto succede quì, con una compassione mitigata dalla coscienza che si tratta soltanto di un'illusione, succede anche, ma con tutta la forza della realtà con cui l'uomo sente il proprio destino, quando una grave sventura spinge un essere alla rassegnazione assoluta. Qui sta la base di quelle conversioni capaci di mutare interamente l'uomo, come le descrissi altrove.

Ho raccontato la conversione di Raymond Lulle; anche quella dell'abate di Rancé merita di esser narrata in poche parole, per la grande somiglianza ch'essa presenta con la prima, e per i memorabili risultati che ne derivarono.

La sua giovinezza era stata dedicata al piacere ed alla voluttà, finchè egli ebbe una relazione amo-

rosa con M.me de Montbazon. Una sera andandola a visitare trovò la stanza vuota, in disordine, ed oscura; e i suoi piedi urtarono qualcosa: era la testa della duchessa morta improvvisamente, staccata dal busto per far entrare il corpo nella bara di piombo che le stava vicino. Vinto il suo immenso dolore Rancè divenne il riformatore dell'ordine dei trappisti, che aveva allora deviato assai dalla sua regola rigorosa: entrato nell'ordine nel 1663 egli lo ricondusse a quella rinunzia assoluta che ne forma ancor oggi la base; a quella pratica metodica della negazione della volontà di vivere incoraggiata dai sacrifici più pesanti e da una durezza di vita, così austera, da riempire di sgomento i visitatori della Trappa: aggiungiamo che il visitatore è profondamente commosso al suo arrivo nel vedere l'umiltà di quei veri monaci, che provati dal digiuno, dal freddo, dalle veglie, le preghiere e il lavoro, si inginocchiano dinnanzi a lui peccatore, e figlio del mondo per chiedergli la sua benedizione.

Di tutti gli ordini monastici in Francia è il solo che si sia mantenuto continuamente, nonostante tutte le rivoluzioni: e ciò certamente si deve attribuire alla innegabile serietà profonda che lo anima, immune da qualsiasi calcolo. Quest'ordine sfuggì anche alla decadenza generale della religione, poichè ha le sue radici nella natura umana, più profonde di quanto non le abbia ogni religione positiva.

Questa completa e improvvisa conversione dell'essenza intima dell'uomo, di cui ho parlato, che i filosofi fin qui hanno trascurato, si produce spesso nell'uomo che con piena coscienza cammini verso

una morte violenta, vale a dire verso un'esecuzione capitale. Ho già parlato nel mio libro di questo caso: ma per renderlo ancora più chiaro non credo di offendere la dignità della mia filosofia riportando qui le dichiarazioni di alcuni criminali, prima della loro morte, anche se dovessi farmi schernire, e subire l'accusa di adoperare parole... patibolari.

Io credo che il patibolo debba essere il luogo adatto a rivelazioni interessantissime, e un osservatorio da cui l'uomo padrone della sua conoscenza, possa avere delle vedute sull'eternità più vaste e più sicure di quanto non ne abbiano i filosofi nei capitoli della loro psicologia, e della loro teologia razionale.

Ecco dunque un discorso tenuto prima della sua esecuzione il 15 aprile 1837 a Gloucester da un certo Bartlett che aveva ucciso sua suocera: “Concittadino d'Inghilterra! Non ho che poche parole da dirvi: ma io prego tutti voi particolarmente di imprimervele bene in mente, e di lasciarle arrivare in fondo al cuore; di non conservarne il ricordo solo durante il tempo in cui assisterete a questo triste spettacolo, ma di portarle a casa, e ripeterle ai vostri figli e ai vostri amici. Ecco ciò che da voi chiede un moribondo, un uomo il cui patibolo è già pronto. Io vi voglio dire: staccate da voi l'amore del mondo perituro e delle sue gioie vane: ma pensate invece al vostro Dio. Fatelo!... Convertitevi!... Poichè — siatene certi — senza una profonda e sincera conversione, senza un ritorno completo al vostro padre celeste, voi non potrete sperar mai di arrivare a quelle regioni della beatitudine, e a quel paese della pace

verso cui, ora, io ho la sicurezza di camminare „. (*Times*, 18 aprile 1837).

Ancora più caratteristiche sono le dichiarazioni del famoso assassino Greennale inglese riprodotte in gran parte dal *Galignani's Massenger* del 6 maggio 1837:

“ La mattina della sua esecuzione una persona gli raccomandava di confidare in Dio e di impetrare il suo perdono per mezzo di Gesù Cristo. Greennale rispose: “ Domandare il perdono di Dio con l'intercessione di Gesù Cristo è affare di opinioni: per parte mia io credo che agli occhi dell'essere supremo un cristiano vale quanto un maomettano, ed ha il medesimo diritto alla felicità „. Durante il tempo della sua prigionia l'assassino si era assai occupato di teologia, ed aveva acquistata la convinzione che il patibolo fosse un passaporto per il cielo.

Questa indifferenza per le religioni positive è appunto ciò che dà un gran peso alle dichiarazioni di Greennale: è la prova che esse non sono il prodotto di un animo fanatico, ma che si basano su di una conoscenza immediata e personale.

Ricordiamo ancora il passo che il *Galignani's Messenger* del 15 agosto 1837 riporta dal Limerick Chronicle: “ Lunedì scorso è stata giustiziata Maria Cooney, colpevole dell'efferato assassinio di mistress Anderson. Ella era tanto convinta dell'enormità del suo delitto che baciava il capestro che le si metteva al collo implorando umilmente la grazia divina „.

Infine ecco un ultimo esempio: il *Times* del 29 aprile 1845 pubblica parecchie lettere scritte da Ho-

cker, l'assassino di Delarue, la vigilia del suo supplizio. In una di esse dice: Io sono persuaso che se il cuore naturale non è spezzato *(the nutural heart is broken)* e rinnovellato dalla grazia divina, per quanto si possa essere nobili e degni di affetto agli occhi del mondo, non si può pensare all'eternità senza fremerne internamente.

Tali sono le vedute sull'eternità, che si aprono — come dicevo prima — all'uomo dall'osservatorio del patibolo; e non ho avuto scrupolo a parlarne poichè Shakespeare ci dice:

Out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd (1).
(*As you like it.* ultima scena).

Il cristianesimo attribuisce alla sofferenza in sè stessa, quella virtù purificatrice e santificatrice che ho mostrato, ed alla felicità l'effetto contrario: Strauss lo dimostra nella sua "Vita di Gesù" (Vol. 1. II parte). Egli dice infatti che le beatitudini del sermone sulla montagna hanno in Luca tutt'altro senso che in Matteo: il primo dice: Beati i poveri, perchè di loro è il regno di Dio; mentre il secondo aggiunge: Beati i poveri *di spirito*; parlando così soltanto dei semplici e degli umili, quando Luca invece parla di veri poveri, e del contrasto che vi ha tra la loro sofferenza attuale, e la felicità futura.

Presso gli Ebioniti esisteva la convinzione che chi prende la sua parte in questo mondo rimarrà a mani vuote in quell'altro, e viceversa.

---

(1) C'è parecchio da ascoltare e da imparare da questi convertiti.

Così in Luca le beatitudini sono seguite da altrettanti "*guai*!„ ch'egli indirizza ai ricchi, e a quelli che hanno troppo, a quelli che ridono; e ciò secondo il concetto degli Ebioniti. Nello stesso spirito — dice sempre Strauss — è concepita la parabola del ricco e di Lazzaro: in essa non si parla affatto di meriti dell'uno, o di colpe dell'altro, e non si prende come misura per il compenso nell'altra vita, il bene od il male fatto, ma bensì la sofferenza che si è provata e la felicità che si è goduta, sempre secondo i principi degli Ebioniti. Gli altri vangeli sinottici attribuiscono a Gesù i medesimi concetti sulla povertà esteriore, anche nel racconto del giovane ricco, e nella parabola del cammello e della cruna dell'ago.

Guardando in fondo alle cose, anche i passi più famosi del sermone sulla montagna bisogna ammettere che contengono un invito indiretto alla povertà volontaria, e quindi alla negazione della volontà di vivere. Poichè il precetto di dare tutto ciò che ci è chiesto, (Matteo 40) di dare anche il nostro mantello a chi vuol toglierci la veste, di rinunciare ad ogni pensiero per l'avvenire ed anche per l'indomani vivendo così giorno per giorno, è regola la cui applicazione pratica conduce infallibilmente all'assoluta povertà; e dice perciò in maniera indiretta quello che Buddha enunciò direttamente ai suoi discepoli, appoggiandolo con l'esempio: "Rinunciate a tutto, e diventate *Bikschous*„, vale a dire mendicanti.

Ciò risulta in modo ancor più chiaro in un passo di Matteo in cui si proibisce agli apostoli di possedere alcunchè perfino le scarpe ed un bastone da

viaggio; e di limitarsi a mendicare (Matt. X 9).

Tali precetti sono diventati in seguito la base dell'ordine mendicante di San Francesco (Bonaventura, *Vita Sancti Francisci)*. Ecco perchè io dico che lo spirito della religione cristiana è identico a quello del Brahmanesimo e del Buddhismo.

In conformità di quanto ho esposto Meister Eckhard dice: *il mezzo più rapido* per arrivare alla perfezione è la sofferenza.

EPIFILOSOFIA

Terminando la mia esposizione debbo ancora aggiungere qualche considerazione sulla mia filosofia.

Essa non si vanta, come ho detto sin dal principio, di spiegare fino dalle sue fondamenta l'esistenza del mondo: al contrario si arresta ai risultati dell'esperienza interna ed esterna, accessibili ad ognuno; mostra la catena che li unisce, e il loro significato, senza giungere più in là; senza ricercare delle spiegazioni estraterrene che possano aver relazione con questi fatti. Perciò non trae conclusioni su ciò che può esistere al di là dell'esperienza, ma bensì spiegando quello che è nella nostra coscienza e nel mondo esteriore, concepisce quest'ultimo nei suoi limiti delle relazioni con l'*io*.

La mia è dunque una filosofia immanente, nel senso kantiano della parola. Ma appunto per questo lascia parecchie questioni insolute. Quella ad esempio di sapere perchè i fatti che la mia teoria dimostra, sono tali, e non diversi, ecc. Queste domande, o piuttosto le risposte che bisognerebbe dare sono trascendenti, cioè non possono essere concepite dalle forme, e dai modi del nostro intellelletto. Tra l'intelligenza e le questioni trascendentali vi è lo stesso

rapporto che tra la nostra sensibilità, e molte possibili proprietà dei corpi, che i nostri sensi non ci permettono di rilevare.

Si può ad esempio domandarsi, dopo le mie dimostrazioni, l'origine di quella volontà che può affermarsi liberamente, e avere come fenomeno il mondo, o negarsi, e avere un fenomeno a noi finora sconosciuto. Quale destino l'ha dunque trascinata alla crudele alternativa di affermarsi [in un mondo dove non regnano che il dolore e la morte, o di negare la sua natura? O meglio ancora, chi ha potuto spingerla a lasciare il suo felice riposo, e la calma gioia del nulla?

Una volontà individuale — dobbiamo aggiungere — può benissimo lasciarsi trascinare ad una scelta erronea, per avere avuta una certa errata conoscenza; ma la volontà generale, che è anteriore a tutti i fenomeni, e quindi sprovvista di conoscenza, come ha potuto sbagliarsi e procacciarsi così la propria infelicità? Che cosa ha prodotto quell' immenso disaccordo che riempie il mondo? E si può anche domandarsi: fino a quale profondità arrivano nell'essenza intima del mondo le radici dell'individualità?

Si potrebbe rispondere: esse arrivano fin dove giunge l'affermazione della volontà di vivere; si fermano dove appare la negazione, poichè esse sono una sola cosa con l'affermazione. Ma allora verrebbe spontanea questa domanda: che cosa sarei io se non fossi *volontà di vivere*? Ed ancora altre domande di questo genere.

A tutte queste domande bisognerebbe rispondere

che l'espressione della forma più generale, e più comune del nostro intelletto è il principio di ragione; ma questo principio è applicabile soltanto al fenomeno, e non all'essenza intima delle cose; e che da esse derivano tutti i " *come* „ e i " *perchè* „. Con la " *critica* „ di Emanuele Kant, si è stabilito che il principio di ragione non è una *aeterna veritas*, ma bensì una semplice forma, cioè una funzione del nostro intelletto, che essendo di natura cerebrale, è originariamente un semplice istrumento al servizio della volontà, e presuppone tutte le oggettivazioni di essa.

Ora, ogni nostra facoltà di conoscere, e di comprendere è legata alla forma del nostro intelletto, e quindi non possiamo concepire nulla se non nella categoria del tempo, cioè *avanti, dopo, in alto, in basso, tutto, in parte, ecc.* e non possiamo uscire da questo cerchio, che limita il campo della nostra conoscenza. Queste forme però non sono applicabili ai problemi a cui abbiamo accennato or ora, e supponendo che ne avessimo anche la soluzione, noi non potremmo comprenderla, perchè tali forme non sono destinate a ciò.

Così la nostra intelligenza che è semplice strumento della volontà, urta da ogni parte contro problemi insolubili, che formano le muraglie della nostra prigione.

Di più è verosimile che tali problemi sono insolubili, non solo per noi, ma per tutti gli uomini in generale considerati nel tempo, e nello spazio, e quindi ogni ricerca è inutile non solo relativamente, ma anche assolutamente.

Cioè se nessuno comprende questi problemi, si è perchè essi sono completamente inconoscibili, dato che non possono adattarsi alla forma della nostra conoscenza. Ciò corrisponde a quanto dice Scoto Erigena " *De mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit* (lib. III). Poichè la facoltà di essere percettibile nella sua forma essenziale di soggetto e di oggetto, appartiene solo al fenomeno, e non all'essenza delle cose.

Quando vi ha conoscenza, e quindi rappresentazione, siamo dinnanzi al fenomeno, e ci troviamo perciò nel mondo dei fenomeni: anzi la conoscenza, in generale, ci appare essa stessa, come un fenomeno cerebrale, e non solo non abbiamo il diritto, ma ci manca anche la possibilità di concepirla altrimenti. Che cosa sia il mondo, come mondo, non ci è possibile concepirlo: possiamo soltanto dire che è un fenomeno, e mediante un'accurata analisi della nostra coscienza, stabilire ciò che vi si manifesta: poi muniti di questa induzione dell' essenza del mondo, possiamo comprenderne l'insieme, come credo di aver fatto sinora.

Ma se abbandoniamo il mondo, per risolvere le questioni a cui ho accennato più sopra, noi usciamo al tempo stesso dall'unico terreno in cui sia possibile la concatenazione tra causa ed effetto, e in generale una qualsiasi conoscenza: e allora tutto diventa *instabilis tellus, inabilis unda.* L'essenza delle cose anteriori, od esterne al mondo, e quindi estranee alla nostra volontà, è dunque impenetrabile alla nostra analisi, poichè la conoscenza stessa, non è

che un fenomeno, e perciò esiste solo nel mondo, come il mondo esiste per essa soltanto.

L'essenza intima delle cose non è un elemento conoscente, un intelletto, ma bensì un principio sprovvisto di conoscenza: la cognizione vi si aggiunge solo accidentalmente, come spiegazione del fenomeno dell'essenza, la quale non può essere assimilata se non in modo imperfetto, in conformità della natura della cognizione, la quale è destinata allo scopo di servire la volontà individuale.

Da ciò deriva l'impossibilità di concepire completamente, fino ai suoi primi principii, e in modo assoluto, l'esistenza, la natura, e l'origine del mondo.

Ciò serva come limite, alla mia, e alle altre filosofie.

La dottrina dell'ἓν καὶ πᾶν cioè dell'unità, e dell'identità assoluta di tutte le cose, nella loro essenza intima, dopo esser stata insegnata dagli Eleatici, da Scoto Erigene, Giordano Bruno e Spinoza, e rinnovata da Schelling, era già compresa e riconosciuta nella mia epoca. Ma la natura di questa identità, e il modo in cui essa si manifesta, ecco un problema la cui soluzione si trova per la prima volta nella mia filosofia.

Allo stesso modo, fin dai tempi più antichi si era proclamato che l'uomo è un microcosmo: io ho rovesciato la proposizione, e mostrato nel mondo un *macratropo*, poichè volontà e rappresentazione, spiegano l'essenza dell'uomo, come quella del mondo.

Tuttavia è più giusto evidentemente conoscere il mondo attraverso l'uomo, che non l'uomo attraverso il mondo: poichè con quello che abbiamo immediata-

mente, cioè con la nostra coscienza, possiamo spiegare quello che ci è dato mediatamente, cioè gli oggetti della percezione esterna. L'inverso non è possibile.

Se ho in comune coi panteisti l'ἓν καὶ πᾶν io non approvo in loro il πᾶν θεός; perchè non voglio oltrepassare i limiti dell'esperienza intesa nel modo più largo, e tanto meno voglio mettermi in contraddizione coi dati già esistenti.

In conformità dello spirito del panteismo Scoto Erigene vede in ogni fenomeno una "teofania"; ma allora bisogna applicare questa convinzione anche ai fenomeni più terribili, e più spaventevoli: singolarissima teofania. In realtà ciò che mi distingue maggiormente dai panteisti sono queste differenze:

I. Il loro Dio è un x, una quantità sconosciuta. Invece la volontà tra tutte le cose è la più conosciuta, è quella che ci si presenta in modo immediato, e che quindi serve a spiegare tutte le altre. Infatti in ogni caso il cognito deve servire a spiegare l'incognito, e non viceversa.

II. Il loro Dio si manifesta *animi causa* per mostrare la propria magnificenza, o per farsi ammirare.

Astrazione fatta della vanità che gli attribuiscono, in questo caso i panteisti si mettono nella condizione di dover negare con dei sofismi i mali infiniti di questo mondo che però continua ad essere una contraddizione vivente e terribile con il benessere che quei filosofi sognano. Nella mia teoria al contrario la volontà arriva sempre con la sua oggettivazione, quale sia la sua natura, alla conoscenza

di sè stessa, ciè che rende possibile la sua conversione e quindi la sua salvezza.

Così solamente nella mia filosofia la morale trova un fondamento solido, ed uno sviluppo completo in armonia con le religioni più elevate e più profonde, col brahmanesimo, col buddhismo, e col cristianesimo e non unicamente col giudaismo e con l'islamismo. La metafisica del bello è così completamnnte illuminata dai miei principii che non ha più bisogno di ricercare un rifugio in parole prive di senso. Io però riconosco lealmente in tutta la loro potenza il numero infinito di mali di questo mondo, e lo posso fare perchè nella mia filosofia l'origine dei mali, e l'origine del mondo, trovano la stessa spiegazione.

Viceversa in tutti gli altri sistemi, tutti ottimisti, il problema dell'origine dei mali diventa una malattia cronica ed inguaribile, che ricompare sempre, e li condanna a sopportare una vita miserabile, tra i rimedi empirici e i palliativi.

III. Io parto dall'esperienza e dalla conoscenza di sè, naturali in chiunque, per arrivare alla volontà, che è l'unico elemento metafisico: cioè vado per una via ascendente ed analitica.

I panteisti, al contrario seguono una strada discendente e sintetica: essi partono dal loro Dio, che chiamano talvolta “ sostanza „ e talvolta “ assoluto „, insistono ed impongono perchè sia accettato, e con questo essere completamente ignorato pretendono spiegare ogni cosa.

IV. Nella mia filosofia il mondo non rappresenta l'assoluta possibilità di ogni esistenza: anzi vi resta

abbastanza spazio perchè vi si designi negativamente la negazione della volontà di vivere.

Il panteismo al contrario è ottimista nella sua essenza: se il mondo esiste, senza dubbio è quanto di meglio ci si possa immaginare, e bisogna dunque contentarsene.

V. L'idea dei panteisti, che il mondo visibile, cioè il mondo come rappresentazione, è una manifestazione intenzionale della forza che lo anima, non solo non è in sè una spiegazione vera del mondo, ma ha bisogno essa stessa di spiegazione.

Nella mia filosofia invece, il mondo come rappresentazione non compare che come accidente: l'intelletto infatti con la sua percezione esterna, non è che il *medium*, l'intermediario dei motivi che causano i fenomeni più perfetti della volontà; e questo *medium* si eleva progressivamente fino a quella oggettività di evidenza intuitiva che costituisce l'essenza del mondo. In questo senso la mia teoria risolve realmente il problema dell'origine delle cose visibili, senza ricorrere come i panteisti a insostenibili sofismi.

In seguito alla critica kantiana di ogni teologia speculativa, quasi tutti i filosofi tedeschi si sono aggrappati a Spinoza: tutta la serie di saggi non riusciti noti sotto il nome di filosofia postkantiana, non sono altro che dello spinozismo, presentato senza gusto, sfigurato, e confuso, con mille discorsi incomprensibili.

Così, dopo aver mostrato i rapporti della mia filosofia con il panteismo in generale, voglio ora indicarne le relazioni con lo spinozismo in partico-

lare. Il mio sistema sta allo spinozismo, come il Nuovo Testamento sta all'Antico: ciò che i due libri hanno in comune è il medesimo Dio creatore. In modo analogo, tanto in me, quanto nello Spinoza, il mondo esiste per sè stesso, e per la sua energia intrinseca. Ma nello Spinoza, la sua *substantia aeterna,* l'essenza intima del mondo, ch'egli chiama Dio è ancora, per il carattere morale, e il valore che gli attribuisce, una specie di Jehovah, un Dio creatore che applaude alla sua creazione, e trova che ogni cosa va per il meglio. A tale Dio il filosofo panteista, non toglie che la personalità: risulta dunque, presso di lui, che il mondo con tutto il suo contenuto, è perfetto e quale deve essere, e quindi all'uomo non rimane che *vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi* (Eth. IV); l'uomo deve solamente gioire della sua vita fin ch'essa dura, come comanda l'Ecclesiaste (IX 7-10): in breve lo spinozismo non è altro che ottimismo; così nella sua parte morale è debole come nell'Antico Testamento, falsa e talvolta perfino repugnante (1).

Nella mia filosofia invece la volontà, cioè l'essenza intima del mondo secondo come si determina, più che Jehovah, è il Salvatore crocifisso, o meglio ancora il ladrone suppliziato accanto a Gesù: così la mia morale è sempre in perfetto accordo con la

---

(1) *Unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet* (Tract. pol). *Fides aliqui data tamdiu rata manet, quandiu, eius, qui fidem dedit, non mutatur voluntas.* (Ibid.). *Unuscuiusque jus potentia ejus definitur.* (Eth.). Il capitolo XVI del *Tractatus theologico-politicus* è in particolar modo un esponente dell'immoralità delle dottrine dello Spinoza.

morale cristiana, fino alla sua tendenza più elevata, e così pure con quella buddhista, o brahmanica.

Lo Spinoza non poteva liberarsi dal giudaismo: *quo semel est imbuta recens servabit odorem*. Ciò che in lui è particolarmente ebreo, e che unito al panteismo, diventa talvolta assurdo, e talvolta orribile, è il suo disprezzo per gli animali, in cui egli vede soltanto degli oggetti, destinati al nostro uso, e a cui egli nega ogni diritto. (Eth. II).

Nonostante tutto ciò lo Spinoza rimane egualmente un grand'uomo. Ma per apprezzare bene il suo valore non bisogna perdere di vista i rapporti che lo uniscono a Cartesio. Questi aveva decisamente separata la natura in " spirito „ e " materia „, cioè in sostanza pensante, e in sostanza estesa, mettendo quindi Dio e il mondo in opposizione assoluta l'uno con l'altro: Spinoza in quanto che era cartesiano insegnò tutti questi principii nel *Cogitata metaphisica*. Fu solamente nei suoi ultimi anni ch'egli riconobbe l'errore fondamentale di questo doppio realismo, e perciò, dopo, la sua filosofia consistette principalmente nella soppressione indiretta di queste due opposizioni: tuttavia, sia per non disgustare il suo maestro, sia per non urtare gli spiriti del tempo, egli diede al suo sistema, con una forma rigorosamente dogmatica, una apparenza positiva, benchè il contenuto fosse negativo.

La sua identificazione di Dio con il mondo ha un carattere decisamente negativo: poichè chiamare il mondo dio, non è affatto una spiegazione: sia sotto un nome, sia sotto l'altro, rimane sempre un enigma. Ma queste due verità negative avevano un valore

per il loro tempo, e per tutti i tempi in cui esistono dei cartesiani coscienti od incoscienti.

Lo Spinoza ha in comune con Locke il difetto di partire da nozioni astratte senza averne prima studiato sufficientemente l'origine: ad esempio le nozioni di " sostanza ,, di " causa „ ecc., che seguendo un tale metodo finiscono per essere applicate in modo troppo esteso.

Quelli che negli ultimi tempi non hanno voluto praticare il neo-spinozismo di moda, ne sono stati respinti sopratutto dal timore di cadere nel fanatismo. Sotto questo nome bisogna intendere ogni dottrina che spiega l'esistenza del mondo, e la deplorevole condizione della razza umana con una necessità assoluta inspiegabile altrimenti. Gli avversari del fatalismo credono che importi sopratutto far derivare il mondo da un atto libero della volontà di un essere esistente fuori del creato: come se si potesse sapere quale dei due sistemi è più esatto, o almeno più utile per noi. Ma ciò che ambedue le tendenze dimenticano è il " *non datur tertium* „: e per questo ogni filosofia sino ad oggi ha preso o l'una o l'altra via.

Io sono il primo ad uscirne affermando l'esistenza reale di questo *tertium*: l'atto di volontà da cui nasce il mondo, è l'atto della nostra stessa volontà. Ed è un atto libero, poichè il principio di ragione, che spiega ogni necessità, è una semplice forma del suo fenomeno.

Ecco perchè questo fenomeno dal suo primo momento, e per tutta la sua durata, è sempre neces-

sario: per questa ragione noi possiamo conoscere la natura dell'atto della volontà, ed *eventualiter* volere, altrimenti.



FINE.

INDICE